UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01718974 7

I vol
876

47,54

Hubert Beckers, akad. Denkrede auf F. W.
J. v. Schelling. 1855. 4to
Martius, akad. Denkreden S. 574–77.
Koberst. S. 2493 weg. einer Schelling'
schen Recension des Jon.

Schelling

und die

Philosophie der Romantik.

Ein Beitrag

zur

Culturgeschichte des deutschen Geistes.

Von

Ludwig Noack.

In zwei Theilen.

Erster Theil.

556842
3.2.53

Berlin, 1859.
Druck und Verlag von E. S. Mittler und Sohn.
(Zimmerstraße 84. 85.)

CTRONIC VERSION
AVAILABLE
98000244

Seiner Königlichen Hoheit

Ludwig III.

Großherzog von Hessen und bei Rhein ꝛc. ꝛc.

Gerade heute sind es zehn Jahre, daß Ew. Königliche Hoheit mir einen Lehrstuhl an Ihrer Landesuniversität zu verleihen geruht und damit durch die That selbst ausgesprochen haben, daß bei Männern der Wissenschaft Gesinnung und Streben nicht nach dem engen Maßstabe bloßer Staatsnützlichkeit zu messen, sondern daß es solchen vergönnt sein müsse, im reinen Elemente der Wahrhaftigkeit und unter der alleinigen Controle der Wissenschaft und der Wahrheit selbst sich zu entwickeln. Das durch meine Anstellung ausgesprochene Allerhöchste Vertrauen zu meiner Gesinnung und meinem Streben haben mir Ew. Königliche Hoheit seitdem wiederholt bekräftigt, und wenn ich darum dem

erhabenen Schirmherrn hiesiger Hochschule in tiefster Ehrfurcht dieses Werk zu widmen wage; so geschieht es, um öffentlich mein Dankgefühl kund zu geben für die landesväterliche Gnade eines hochherzigen Fürsten, der da will, daß hier die Freiheit der Wissenschaft und ihrer Lehre eine Wahrheit sei.

Ew. Königlichen Hoheit

allerunterthänigster Diener

L. Noack.

Gießen, den 26. März 1859.

Inhaltsangabe.

Seite

Einleitung. S. 1—76.

I. Die romantische Weltanschauung 1
II. Das Zeitalter der Verstandesaufklärung 3
Die englische Erfahrungsphilosophie 4
Die englischen Deisten 7
Die französischen Freidenker 8
Die deutsche Aufklärung 9
Lessing und Kant 15
III. Die kritische Philosophie 22
Wo hat Kant seinen Standort genommen? 22
Was hat Kant zertrümmert? 27
Was hat Kant begründet? 41
IV. Die Philosophie der Romantik 54
V. Der Philosoph der Romantik 68

Erstes Buch.

Der romantische Aufschwung Schelling's.

Erster Abschnitt: Schelling's Jugendbildung und erstes literarisches Auftreten. S. 79—201.

I. Der Tübinger Stiftler und seine literarischen Erstlingserzeugnisse 79
Kant'sche Einflüsse 81
Jacobi's Einfluß 83
Schelling's Magisterdissertation über das biblische Philosopheme vom Ursprung des Uebels (1792) 88
Schelling's Abhandlung über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt (1793) . . . 91
II. Die Schrift über die Möglichkeit einer Form der Philosophie. 97
Reinhold's Forderung eines obersten Grundsatzes . . 97
Aenesidemus und Maimon 99

Seite

Fichte's Satz vom Ich, als oberster Grundsatz . . . 103
Schelling als Vertreter der Unbedingtheit des Ich . . 105
Kritische Beleuchtung dieses Phantoms aus der Controle Kant's 111
III. Die Schrift vom Ich als Prinzip der Philosophie (1794) . 129
Fichte's Grundlage der Wissenschaftslehre 130
Die productive Einbildungskraft 134
Inhalt und Gedankengang der Schelling'schen Abhandlung. 136
Verhältniß zu Spinoza 143
Die Form der Schrift 146
Kant's Controle 147
Der Jenenser Student Herbart als Kritiker des Tübinger Studenten Schelling 149
Psychologische Controle 151
IV. Schelling's Neue Deduction des Naturrechts (1795) . . 157
V. Schelling's philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus (1795) 165
Das angeblich unendliche Streben des Ich 166
Kritik des moralischen Beweises für das Dasein Gottes. 168
Blick auf Spinoza 174
Kritik des Grundgedankens der Briefe 176
VI. Schelling's Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796 und 97) 182
Uebersiedelung nach Leipzig 182
Ueber Heidenreich's Briefe über Atheismus 185
Ueber Offenbarung und Volksunterricht 186
Woher stammt unsere Erkenntniß? 187
Wie erklärt sich die Identität zwischen Gegenstand und Vorstellung? 189
Wie macht sich der Uebergang von Natur zur Freiheit? 191
Die Einbildungskraft unter dem Namen der Vernunft . 196
Was sind Postulate in der Philosophie? 198
Mathematik und Philosophie 199
Hinblick auf Leibnitz 200

Zweiter Abschnitt: Schelling als Gründer der Naturphilosophie. S. 202—306.

I. Wie entstand die Schelling'sche Naturphilosophie? . . . 202
Ausgang von Fichte 203
Die naturwissenschaftliche Bewegung zu Ende des vorigen Jahrhunderts 204
Giordano Bruno's Weltanschauung 210
Leibnitz'sche Einflüsse 212

		Seite
	Kant's dynamische Erklärung der Natur	215
	Einflüsse Kielmeyer's, Eschenmayer's, Baader's	216
II.	Schelling's Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797)	219
	Formeller Charakter und Grundanschauung der Schrift.	220
	Idealistische Begründung der Naturanschauung	221
	Beurtheilung dieses Standpunkts	226
	Inhalt des ersten Buchs	228
	Inhalt des zweiten Buchs	231
	Kritischer Rückblick auf den Inhalt beider Bücher	233
	Grundsätze der Dynamik	236
	Philosophie der Chemie	237
III.	Schelling's Schrift Von der Weltseele (1798)	240
	Formeller Charakter der Schrift	240
	A. Ueber die erste Kraft in der Natur	242
	Phänomem des Lichts	243
	Construction der Wärmelehre	244
	Dualismus der Luftarten und der Elektricität	246
	Polarität in der Erdatmosphäre	247
	Resultat	248
	B. Ueber den Ursprung des allgemeinen Organismus	249
	Vegetation und Leben	249
	Negative Bedingungen des Lebensprozesses	252
	Positive Ursache des Lebens	254
	Idealistischer Standpunkt der Schrift	256
IV.	Schelling's Erster Entwurf eines Systemes der Naturphilosophie (1799)	258
	Schelling's Uebersiedelung nach Jena	258
	Situation in Jena	259
	Erstes Auftreten daselbst	261
	Standpunkt und Grundgedanke des „Ersten Entwurfs"	263
	Beweis, daß die Natur in ihren ursprünglichen Productionen organisch ist	265
	Deduction der Bedingungen einer unorganischen Natur	271
	Wechselverhältniß zwischen organischer und unorganischer Natur	275
	Formeller Charakter der Schrift	281
V.	Schelling's Einleitung in den Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799)	284
	Bedeutung des Schriftchens	248
	Ableitung der Idee der speculativen Physik	286
	Verwirklichung der Idee zum System	290
VI.	Kritischer Rückblick auf die Schelling'sche Naturphilosophie.	295
	Verhältniß derselben zur Empirie	295

Seite

Link's Urtheil über die Naturphilosophie Schelling's . . 299
Haltlosigkeit ihrer allgemeinen Prinzipien 301

Dritter Abschnitt: Schelling's System des transscendentalen Idealismus (1800) 307
I. Bildungseinflüsse und Voraussetzungen für diese Schrift . 307
Fichte's Abschluß mit der Wissenschaftslehre 309
Schelling's Standpunkt nach Fichte's Weggang von Jena 311
Die romantische Vergötterung der Kunst 312
II. Standpunkt und Gliederung des Inhalts der Schrift . . 316
Was wollte der transscendentale Idealist? 316
Wovon geht er aus? 318
Wie gliedert sich der Inhalt der Schrift? 320
III. Darstellung des besonderen Inhalts der Schrift 323
A. System der theoretischen Philosophie 323
Geschichte des Selbstbewußtseins 325
B. System der praktischen Philosophie 338
Philosophie der Geschichte 343
C. Philosophie der Kunst 347
IV. Würdigung des transscendentalen Idealismus 352
Das Phantasma der absoluten Identität im Ich . . . 356
Die falsche Psychologie 357
Willkürliche Geschichtsanschauung 363
Die Midasohren der Romantik 365

Vierter Abschnitt: Schelling's absolutes Identitätssystem. S. 368 bis 520.
1. Uebergang zum Identitätssystem und die Vermittelung desselben 368
Persönliche und literarische Situation Schelling's in den Jahren 1800—1803 369
II. Die Zeitschrift für speculative Physik und die naturphilosophische Propaganda 375
Steffens' Recension naturphilosophischer Schriften Schelling's 375
1. Schelling's Anhang über die Jenaische Literaturzeitung 376
2. Die Allgemeine Deduction des dynamischen Prozesses 378
3. Der Riesengeist des Universums 382
Kritische Revue über Schelling's Arbeiten in der Zeitschrift 386

Seite

III. Hegel's Eintritt in die Jenaische Atmosphäre und dessen Einfluß auf Schelling 388
Der zweite Band der Zeitschrift für speculative Physik 388
1. Schelling's Anhang zu einem Aufsatz Eschenmayer's 389
2. Die „Darstellung" seines Systems der Philosophie . 391
Taufschein der Formel der absoluten Identität . . 393
3. Inhalt der Darstellung des Identitätssystems . . 398
4. Kritischer Rückblick auf das Panorama desselben . . 405
5. Verschiedenheit und Verwandtschaft der Standpunkte Schelling's und Hegel's 417
6. Hegel's „Differenz Fichte's und Schelling's" und die Gründung des kritischen Journals 426
IV. Schelling's Beiträge zum kritischen Journal und seine Arbeiten für die Neue Zeitschrift für speculative Physik. 431
1. Schelling gegen Reinhold und Bardili 432
2. Schelling's Gespräch „Bruno" 438
3. Schelling's Aufsatz: Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt 459
4. Schelling's Aufsatz: Ueber Dante in philosophischer Beziehung 463
5. Schelling's „fernere Darstellungen" aus dem System der Philosophie 471
Die absolute Erkenntnißart 472
Einheit des Absoluten und des absoluten Wissens . 477
Idee des Absoluten 481
Wissenschaft des Absoluten 484
Die absolute Form 489
Formlosigkeiten des Absolutphilosophen 492
V. Schelling's Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1802) und sein letztes Semester in Jena. 493
1. Die Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums 494
2. Kritik derselben 514
3. Zusätze zur zweiten Auflage der „Ideen zu einer Philosophie der Natur" 516
4. Das Vademecum auf den Weg nach Würzburg . . 520

Einleitung.

I. Die romantische Weltanschauung. II. Das Zeitalter der Verstandesaufklärung. III. Die kritische Philosophie. IV. Die Philosophie der Romantik. V. Der Philosoph der Romantik.

I.

Im Jahre 1854 am 20. August ist Schelling als achtzigjähriger Greis zu den Vätern gegangen, und nachdem König Max von Baiern das Grab seines Lehrers im Badeorte Ragatz (im Canton St. Gallen) 1856 mit einem Denkmale geschmückt hatte, folgte die Sammlung der Werke des Vielbewunderten und Vielgeschmähten, als abgeschlossenes Vermächtniß eines vielbewegten Geisteslebens, nach.

Zwei Menschenalter hindurch hat die philosophische Wirksamkeit des denkwürdigen Mannes gewährt; denn schon als neunzehnjähriger Jüngling war er als philosophischer Schriftsteller hervorgetreten, und mit dem nachgelassenen Theil seiner Werke war er bis in seine letzten Lebensjahre beschäftigt. Hierin in der That glich er dem göttlichen Platon, mit dem ihn seine Verehrer zusammenzustellen lieben. Denn auch dieser hatte, nachdem er als zwanzigjähriger Jüngling von der dramatischen Dichtung zu sokratischen Dialogen sich gewandt hatte, sechzig Jahre lang redend und schreibend philosophirt, bis ihn schreibend im zwei und achtzigsten Jahre der Tod überraschte. Gleich ihm hat auch der Platon des neunzehnten Jahrhunderts, wenn ihm anders die richtende

Nachwelt diesen Ehrennamen zuerkennt, reichlich mit der Phantasie und in Mythen philosophirt; aber sein hellenisches Vorbild hat er weder in der Schönheit und künstlerischen Geschlossenheit der Form, noch in ureignem Tiefsinn des Inhalts erreicht, während der Mangel an wahrhaftem Scharfsinn seine Philosophie um die Möglichkeit eines dauernden Erfolges gebracht hat, wie solcher in der That Platon's Geistesthaten krönte, trotz aller Mythen, ja vielleicht gerade um der Mythen willen, in die er seine Gedanken zu hüllen liebte.

Für den wissenschaftlichen Auf- und Ausbau der christlichen Weltanschauung hat die platonische Ideenwelt keinen geringeren Beitrag geliefert, als die messianischen Träume des Judenthums zur Ausreifung des dogmatischen Kernes der Messiasreligion. Galt ja doch dem göttlichen Platon das räumlich-sichtbare Dasein nur als das wesenlose Schattenbild einer übersinnlichen wahrhaften Welt, deren Ideen ihm als die ewigen unsichtbaren Urbilder der übersinnlichen Dinge erschienen. Und mochte der Stagirite mit seiner ungleich größern Verstandesschärfe den Nachweis liefern, daß wir im bloßen Denken, ohne Hülfe der Sinnesanschauung, nimmer die Wirklichkeit der Dinge erreichen, die nicht sowohl den Ideen, als allgemeinen Begriffen, sondern vielmehr den sinnlichen Einzelwesen zukomme; so verwandelte, der aristotelischen Logik zum Trotz, der Neuplatonismus die platonischen Ideen in Geister und die Sinnenwelt in den Traum eines übersinnlichen Geisterreiches. Und gleichzeitig achteten es die Väter der christlichen Kirche nicht für einen Raub, das Bild und die Lehre des gekreuzigten Christus mit dem griechischen Philosophenmantel zu umhüllen, dessen Falten weit genug waren, um das Reich des Geistes und der Geister gegen die kühle Abendluft des untergehenden Heidenthums zu schützen.

Die durch den Neuplatonismus gestützte und unterbaute übersinnliche Welt des Christenthums wurde seit dem vierten Jahrhundert denjenigen Völkern zugebracht, die aus dem Uebergange des römischen Reiches durch Vermischung des

urkräftigen germanischen Naturgeistes mit griechisch-römischen Völker- und Bildungselementen hervorgegangen waren. Bei den romanischen Völkern vollzog sich diese Mischung am vollständigsten, und das germanische Element blieb untergeordnet. Aber auch bei den eigentlich germanischen Völkern hatten romanische Elemente Eingang gefunden, so daß sich das Mittelalter als die überwiegende Herrschaft des romanischen Geistes im germanischen Völkerleben charakterisirt. Die im Gewande griechisch-römischer Bildung überlieferten Ideen des Christenthums empfing die germanische Welt als einen fremden Stoff, um denselben ihrem eignen ursprünglichen Wesen einzubilden, ohne diese Ideen aus der eignen Gemüthswelt herausgearbeitet zu haben. So blieben sie ihr auch als ihr geistiges Besitzthum nichts destoweniger ein fremdes Jenseits, und das Christenthum wurde auf dem Lebensboden des Mittelalters zu einer Bildungsstufe, die von fremdem Gedankeninhalte zehrte. Dies ist der geschichtliche Ursprung des Romantischen. Die christlich-romanische Bildung, dem germanischen Gemüth eingepflanzt, wurde zur romantischen Weltanschauung. Und diese romantische, christlich-germanische Geistesbildung des Mittelalters wurde durch den Verstand der Scholastiker allseitig ausgebaut und gleich den himmelanstrebenden Domen des Mittelalters kunstreich zugespitzt, während sich in der geheimnißvollen Dämmerung des Innern die Mystik für das Gemüthsleben wohnlich einzurichten suchte.

II.

Die selbstständige Rückwirkung des urkräftigen germanischen Wesens gegen das romanische Element und die romantisch-christliche Welt begann im Herzen der germanischen Welt mit dem Erwachen des sogenannten reformatorischen Geistes, der sich in der Reformation des sechszehnten Jahrhunderts weltgeschichtlich durchsetzte und mit der Macht eines werdenden neuen Zeitgeistes in den germanischen Staaten als Protestantismus auftrat. Der erste Schritt zur Befreiung war

geschehen; und während die Gläubigen des romantischen Mittelalters schon hienieden stets mit einem Fuße im christlichen Himmel gestanden hatten, begann jetzt der Weltgeist sich's auf Erden heimisch zu machen.

Man drang in's Innere der Natur und in die Tiefen des All und entdeckte hier ein geheimnißvolles innerweltliches Reich, das die Phantasie nicht minder anlockte, wie die geträumte jenseitige Herrlichkeit des romantischen Himmels. Die Erfahrung wurde das Losungswort einer neuen Zeit, welche den Menschen an die Mutterbrüste der Natur wies, die ihn nährt und großzieht. Auf die Natur richtete sich der neuerwachte Erkenntnißtrieb. Durch die seit dem sechzehnten Jahrhundert aufblühende Astronomie verlor der übersinnliche Himmel allen Spielraum und wurde in das allgemeine Gesetz des Naturganzen hereingezogen. Denn auch in den Himmelsräumen fand Newton's großer Forschergeist dieselbe Welt unter nothwendigen Naturgesetzen, wie hier auf Erden. Nicht Ideen, nicht der Wille eines bewußten Wesens, sondern das Naturgesetz selbst zeigte sich als Herrn der sichtbaren Welt, deren inneres Triebwerk sich vor dem menschlichen Blick und seinen Waffen eröffnete. In den Gesetzen der Natur fand der Geist die festen Wurzeln seiner Kraft.

Im ersten jugendlich-frischen Vollgefühle dieser Kraft erhob er sich gegen die überlieferte übersinnliche Welt, in welcher er seine Kindheit verträumt hatte. Im siebzehnten Jahrhundert begann der Kampf des auf Natur und Erfahrung sich stützenden Geistes gegen die romantische Geistes- und Geisterwelt, deren Geheimnisse vollends auszukehren und auszuklären das vorige Jahrhundert als seinen eigentlichen Beruf erkannte. In England wurde dieser Kampf eröffnet, wo die ursprünglichen germanischen Elemente des Volksgeistes das romanische Wesen längst überwogen. Landsleute Newton's begründeten eine Philosophie der Erfahrung, vor deren tageshellen Wirklichkeit die Träume der übersinnlichen Welt als bleiche Schatten verschwinden mußten. Und von hier aus erhielten die englischen Deisten ihren An-

stoß, um die Chorführer der freigeistigen Bewegung des achtzehnten Jahrhunderts zu werden.

Bacon, der Verulamier, wollte zwischen Erfahrung und Vernunft jene unselige Scheidung aufheben, die alle menschliche Angelegenheiten verwirre, und suchte für alle Zeiten zwischen beiden eine wahrhaftige und gesetzmäßige Verbindung zu begründen, von welcher die rohen Empiriker ebensoweit entfernt seien, als die reinen Vernünftler. Um aber durch die Wälder der Erfahrung zum Lichte der Gesetze zu gelangen, könne die Wissenschaft nur von der sinnlichen Erscheinung aus ihren Weg nehmen, denn ohne Methode und Ziel sei die Erfahrung bloß unsicheres Umhertappen. Wahres Wissen ist ihm nur ein Wissen nach den wirkenden Ursachen der Erscheinungen, d. h. ein Wissen nach den Gesetzen und Bestimmungen der schaffenden Natur selbst. Darum hat die Naturerklärung von vornherein alle Zweckvorstellungen auszuschließen, deren Untersuchung unfruchtbar ist und der Philosophie nur zum Verderben gereicht.

Wie kommt aber der menschliche Geist zu Erfahrung? Diese von Bacon nicht beantwortete Frage suchte Locke in seinen „Untersuchungen über den menschlichen Verstand" zu lösen. Vor der Erfahrung, zu der auch Erziehung und Geschichte gehören, ist der menschliche Verstand völlig inhaltslos und einer leeren Tafel gleich. Denn es giebt keine angeborne Ideen, weder theoretischer noch praktischer Art. Aeußere und innere Wahrnehmung, äußerer und innerer Sinn sind die natürlichen Quellen unserer Begriffe, wodurch die leere Tafel des Verstandes beschrieben wird. Aber nicht das Wesen der Dinge nehmen wir wahr, sondern nur deren Aeußerungen und Eigenschaften und den ursachlichen Zusammenhang der Erscheinungen. Das Wesen der körperlichen Dinge ist uns ebenso unbekannt und unerkennbar, wie das Wesen der Geister und Gottes.

Berkeley setzte Locke's Gedankenrichtung folgerichtig fort. Alle wahrnehmbaren Beschaffenheiten der Dinge existiren nicht außer uns, sondern in uns, und nach Abzug alles sinnlich Wahrnehmbaren ist an den Dingen nichts mehr übrig.

Es giebt nur wahrnehmende und wahrnehmbare Wesen, d. h. nur Geister und Ideen; denn Ideen sind sinnliche Eindrücke oder Thatsachen in uns, nicht außer uns. Unsere Wahrnehmungen von den Dingen sind die Dinge selbst, und ihre Ursache kann keine andere sein, als Gott. Denn auch ohne daß gerade wir sie haben, existiren die sinnlich wirklichen Ideen als Wahrnehmungen Gottes und sind somit im letzten Grunde Wunderwerk und unbegreifliche Thatsachen.

Daraus zieht nun Hume den Schluß: Also besteht die ganze menschliche Erkenntniß darin, daß wir gewisse Eindrücke in uns wahrnehmen. Solche sinnliche Eindrücke sind ursprüngliche Vorstellungen; Ideen sind abgeleitete Vorstellungen. Eine Erkenntniß des Uebersinnlichen ist unmöglich, weil davon keine sinnliche Eindrücke möglich sind und wir nichts als unsre Vorstellungen erkennen. Nur die Wirkung erfahren wir, nicht die Ursache; den Zusammenhang, der die von uns wahrgenommenen Thatsachen der Sinneseindrücke verknüpft, nehmen wir nicht wahr, sondern durch das Verhältniß von Ursache und Wirkung gehen wir bereits über die Sinneswahrnehmung hinaus. Alle unsre Erfahrungserkenntniß gründet sich somit auf den Schluß, den wir von der Wirkung auf die Ursache machen. Durch oft wiederholte Erfahrung, also durch Gewohnheit entsteht uns der Begriff der Ursächlichkeit. Um jedoch zur Erfahrung zu gelangen, müssen wir vor Allem das Vermögen unseres Verstandes genau untersuchen, nicht aber unsere Nachforschungen über die Grenzen unsrer Fähigkeit ausdehnen. Denn damit versteigen wir uns in Tiefen, wo wir keinen sichern Grund mehr haben. Würde dagegen der Umfang unseres Erkenntnißvermögens entdeckt und die Grenze zwischen dem bestimmt, was uns begreiflich und was uns unbegreiflich ist; so würden die Menschen vielleicht mit weniger Unruhe sich bei der eingesehenen Unwissenheit über die eine Welt beruhigen, um in der andern mit mehr Vortheil und Genugthuung ihre Gedanken zu beschäftigen. Denn für den menschlichen Verstand bleibt, seiner Natur nach, Alles über die Erfahrung Hinausliegende, die ganze übersinnliche Welt mit

den Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, dem Zweifel unterworfen und somit keine andere Rettung übrig, als der Rückzug unter die Fahne des Glaubens. Freilich was für eines Glaubens? Nicht des historischen Fürwahrhaltens der religiösen Ueberlieferungen, sondern eines aus den Grenzen der Vernunfterkenntniß selbst hervorgehenden Glaubens.

Auf die Schultern dieser Vertreter der Erfahrungsphilosophie stellten sich die englischen Deisten, für deren Rüstkammer jene die Waffen geschmiedet hatten. Das Gebiet des historischen Glaubens hatte Bacon noch unangetastet gelassen; die englischen Deisten machten Anstalt, auch die Grundlagen dieses Gebietes zu untersuchen, indem sie jenen Vernunftglauben zur Unterlage nahmen. Herbert von Cherbury stellte für das ganze Aufklärungs-Zeitalter das Programm auf. Gott, Tugend und Unsterblichkeit sollten die Grundartikel einer für alle Zeiten und Völker gemeinsamen natürlichen oder Vernunftreligion sein. Blount verschmähte ein auf unbeglaubigte Wunder gestütztes Christenthum, das sich der Prüfung durch die Vernunft entziehe. Das seiner Geheimnisse entkleidete Christenthum war für Toland ein bloßes Erziehungsmittel der Vernunft, und als Collins, Woolston und Annet die Wunder und Weissagungen bestritten, wurden der übersinnlichen Welt einer vermeintlichen Offenbarung die Stützen entzogen. Von diesen äußern Umhüllungen glaubte Shaftesbury zum Kern des Christenthums vorzudringen, indem er diesen in die Sittlichkeit im Bunde mit der Glückseligkeit setzte. Für Tindal war das Christenthum so alt, als die Schöpfung, weil eins und dasselbe mit der ewigen Vernunftreligion. Daß aber dieß ausdrücklich die Meinung Christi selbst gewesen sei, suchte Chubb nachzuweisen, während Morgan auch das alte Testament nach diesem Maßstabe einer Prüfung unterzog. Dagegen suchte Bolingbroke mit dem frivolen Ton eines witzigen Weltmannes alle Religion als Priestererdichtung für politische Zwecke oder als unnütze Erfindung müßiger Köpfe hinzustellen.

Von England pflanzte sich der Sensualismus der Erfahrungsphilosophen nicht minder, wie dessen Anwendung auf die Kritik des historischen Glaubens nach Frankreich fort. Hier war der Skeptiker Bayle im unaufgelösten Widerspruche nicht bloß der Vernunft gegen den Glauben, sondern auch der Vernunft mit sich selbst stehen geblieben. Er schloß mit der Alternative: wer nur glauben will, was untrüglich und in sich selbst gewiß ist, der entsage dem Christenthume und ergreife die Philosophie; wer aber die unbegreiflichen Geheimnisse der Religion glauben will, der lasse die Philosophie und ergreife das Christenthum. Beides zusammen verträgt sich nicht. Auf der Grundlage von Locke's Denkweise trat Voltaire in Bolingbrocke's Fußtapfen. Seine rühmlichste That, die Abhandlung über die Toleranz, hatte in Frankreich die schmählichen Ketzerprozesse begraben. Lüge und Verfolgung hatte Voltaire für Kinder des Glaubenseifers, Wahrheit und Duldung für Kinder der Philosophie erklärt. Bisher habe der Glaubenseifer gesiegt, jetzt solle die Philosophie siegen, und die fortgeschrittenen Naturwissenschaften sollen die Menschen in den Stand setzen, alle Vorurtheile abzuschütteln, unter deren Fesseln sie bisher geseufzt hätten. Sündenfall und Erbsünde, Genugthuung Christi und Ewigkeit der Höllenstrafen findet Voltaire ebenso der Vernunft, wie der Idee eines gütigen Gottes widersprechend. An dieser Idee aber hielt Voltaire fest; er war Deist, ohne Christ sein zu wollen; denn er sei es müde, zu hören, daß zwölf Männer das Christenthum zur Weltreligion gemacht hätten, zu deren Zerstörung ein einziger denkender Kopf hinreichend sei.

An dieser Zerstörung arbeiteten rüstig zur Zeit Voltaire's die französischen Encyclopädisten als Mitarbeiter an dem von Diderot und d'Alembert gegründeten Dictionnaire universel, das im Lichte solcher Grundsätze die Wissenschaften den Ungelehrten faßlich und zugänglich zu machen strebten. Und seit Newton im Gesetze der Schwere, als dem irdischen Naturgesetze, die Mechanik des Himmels entdeckt, und Lalande erklärt hatte, daß unter dem Sternenhimmel

sein Blick vergebens den Finger Gottes gesucht habe; bedurfte es nur noch eines einzigen Schrittes, um dem übernatürlichen himmlischen Wesen den letzten Boden zu entziehen und das „System der Natur" auf Materie und Bewegung zu gründen, wobei der liebe Gott nicht nur nichts zu thun hatte, sondern überdieß eine für die Sittlichkeit der Menschen schädliche Rolle spielte, da eine auf Natur und Vernunft gegründete Sittlichkeit die einzig wahre und nothwendige Religion sei, ohne der Phantome von Freiheit, Gott und Unsterblichkeit zu bedürfen. Solche Grundsätze wurden in dem Pariser Salon des deutschen Barons Holbach gehegt und durch sein Geld in der Literatur verbeitet, während Helvetius die durch kluge Berechnung geregelte Selbstliebe des Menschen für die einzige Triebfeder alles Handelns erklärte.

So mußte sich der Träumer Jean Jacques Rousseau, der nur aus seinem begeisterten Gefühle lebte und handelte, dichtete und philosophirte, von den Freigeistern seiner Zeit als Schwärmer verspotten lassen, während sein „Glaubensbekenntniß eines savoyischen Vikars" mit dem Dreigestirne des Vernunftglaubens: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit durch das Pariser Parlament und die Regierung von Genf öffentlich verbrannt wurde. Auch dem patriotischen Justus Möser in Osnabrück genügte der Rousseau'sche Vernunftglaube nicht. Er erließ ein Schreiben „an den Herrn Vikar in Savoyen, abzugeben bei Herrn Jean Jacques Rousseau," worin er dessen natürliche Religion für politisch unbrauchbar erklärte, um damit die Stolzen zu demüthigen und die Elenden zu trösten. Habe doch auch Moses bei seinen Ziegelbrennern in Aegypten damit Nichts ausgerichtet, und wo so vieles faul und krank im Staate sei, wie heutzutage, da bedürfe es der kräftigen Kost einer geoffenbarten Religion.

Solche patriotische Phantasien des ehrlichen Möser fanden jedoch in Deutschland nicht allgemeinen Beifall. Auch im Volke der Denker und Träumer wurden die Schriften der englischen Deisten und der französischen Freigeister

bekannt, und die neuen Offenbarungen der sogenannten gesunden Vernunft drangen unvermerkt durch die Fugen und Ritzen des verfallen gothischen Kirchengebäudes. Der Verfasser der Wertheimer Bibelübersetzung zwar hatte für die darin niedergelegten freigeistigen Grundsätze ins Gefängniß wandern müssen; aber der sittlich verwahrloste, auf- und ausgeklärte Karl Friedrich Bahrdt durfte seine „Neueste Offenbarungen Gottes, in Briefen und Erzählungen" in die Welt schicken, um für die Widmung derselben an den Fürstbischof von Würzburg einige Flaschen Steinweins zu erhalten. Aus Tindals Schriften bekannte er, eine Umwandlung seiner Ansichten über die Geheimnisse der Offenbarung geschöpft zu haben, und fand es natürlich, daß Voltaire so viele Proselyten des Unglaubens mache, da derselbe nicht für Gelehrte, sondern für Fürsten, Frauenzimmer und Kaufmannsdiener geschrieben habe. Er meinte, die „Briefe über die Bibel im Volkstone" sollten das Christenthum bei Philosophen wieder zu Ehren bringen, während er in seinem Kirchen- und Ketzeralmanach die Theologen weidlich Heuchler und Dummköpfe schimpfte. Und als er endlich zu der Einsicht gekommen war, daß Christus keine wesentliche Lehre verkündigt habe, die nicht bereits Sokrates vorgetragen, schlug die Sterbeglocke seines Glaubens, und es war ihm, nach seinem eigenen Geständniß, zu Muthe, wie einem plötzlich in den Adelstand Erhobenen. In dieser erhöhten Stimmung verzapfte Bahrdt zuletzt in einem Wirthshaus vor den Thoren von Halle Bier und Wein.

Unabhängig von den Einflüssen des englischen Deismus zeigte Christian Edelmann mit satyrischer Ironie Moses mit aufgedecktem Antlitz und stellte Christus mit Belial zusammen, um das Licht der Vernunft an die Stelle der Bibel zu setzen und die biblische Weltschöpfung für eine abgeschmackte Fabel zu erklären, während er die Seele als eine Kraft Gottes und die Geschöpfe als Glieder des göttlichen Leibes faßte. Er mußte erleben, daß sein „Glaubensbekenntniß" auf kaiserlichen Befehl vom Scharfrichter verbrannt wurde; aber in der Hauptstadt des philosophischen Königs

von Preußen fand er einen Platz, wohin er sein Haupt ruhig legen konnte. Seit der Lohgerbersſohn Chriſtian Wolff, als Profeſſor der Philoſophie in Halle, die Orthodoxen zu gerben begonnen und in ſeinen „vernünftigen Gedanken von Gott, Welt und Seele“ und über alle möglichen Gegenſtände des menſchlichen Wiſſens Leibniz'ſche Gedanken breit getreten und einen unſäglich nüchternen Inhalt nach der logiſchen Schablone abgehaspelt hatte, wurde die Wolff'ſche Populärphiloſophie das Evangelium der deutſchen Aufklärung. Verſtand, Tugend und Geſundheit ſind, nach Wolff, die drei vornehmſten Dinge in der Welt, wonach der Menſch ſtreben ſoll, und — da ich von Jugend auf eine große Neigung gegen das menſchliche Geſchlecht in mir verſpürte, ſo daß ich Alle glückſelig machen wollte, wenn es bei mir ſtände; ſo wandte ich alle meine Kräfte dazu an, daß Verſtand und Tugend unter den Menſchen zunehmen möchten. Als Kronprinz hatte Friedrich II. von Preußen die Wolff'ſche Philoſophie ſtudirt und mit Voltaire einen förmlichen Cultus des Genius getrieben. Gott habe, ſo dachte der dreißigjährige Kronprinz, eines Voltaire bedurft, um das Jahrhundert liebenswürdig zu machen. Als König war er freilich den franzöſiſchen Spötter an ſeinem Hofe in Berlin bald müde geworden; aber das Studium der Wolff'ſchen Philoſophie ließ er den Candidaten der Philoſophie dringend empfehlen. Er hatte ſeine Regierung mit der Erklärung begonnen, alle Religionen müßten tolerirt werden, denn hier müſſe ein Jeder nach ſeiner Façon ſelig werden. Und in einer Cabinetsordre ſchrieb er ſpäter, Jeder könne bei ihm glauben, was er wolle, wenn er nur ehrlich ſei, und was die Geſangbücher angehe, ſo ſtehe es Jedem frei, ſo viel dummes Zeug zu ſingen, als er wolle; den Prieſtern aber werde keine Verfolgung geſtattet. Auch das „geiſtliche Muckerpack“ und die „pietiſtiſchen Narren“ dürften ungeſtört ihre Winkelandachten halten, wenn ſie nur nichts gegen die Geſetze des Landes und die guten Sitten thäten. In ſeinen Schriften wies Friedrich, neben den Schriften der engliſchen und franzöſiſchen Deiſten auch auf die Fortſchritte der Naturwiſſen-

schaften hin, welche dem sich selbst nicht verstehenden Glauben eine tödtliche Wunde beigebracht hätten. Der Deismus, sagt er, diese simple Verehrung des höchsten Wesens, gewann eine Menge Anhänger, und mit dieser vernunftgemäßen Religion kam die Toleranz empor. Diesen deistischen Gottesglauben, der seine Stütze auf keiner Offenbarung, sondern lediglich in der Vernunft suchte, hielt der philosophische König unerschütterlich fest und schrieb selbst eine Abhandlung gegen das französische „System der Natur," das diesen Glauben ebenfalls in die Rumpelkammer der Vorurtheile geworfen hatte. In Bezug auf die Unsterblichkeit blieb dagegen Friedrich Zweifler. Wie? sprach er zu einem Mitgliede der Berliner Akademie, Er will unsterblich sein? was hat Er denn gethan, um das zu verdienen?

Friedrichs Regierungszeit (1740 — 1785) war die Blüthezeit der deutschen Aufklärung, Preußen selbst deren Großmacht und Berlin ihr Hauptquartier und der Sitz ihrer Propaganda. Die Wortführer der Berliner Aufklärung, Nicolai und Biester, waren Vertraute und Günstlinge der Minister Hertzberg und Zedlitz. Sittlich würdigere und haltungsvollere Persönlichkeiten, als der berüchtigte Bahrdt, waren jene Hohepriester der Aufklärung ohne Kutte und Talar doch kaum minder platt und seicht, als dieser. Nicolai's Bibliothek für schöne Wissenschaften, seine Literaturbriefe und zuletzt seine Allgemeine deutsche Bibliothek waren offene Sprechsäle für Alle, die Etwas gegen Vorurtheil und Aberglauben, Schwärmerei und Phantastik auf dem Herzen hatten. Gedike und Biester stifteten „zur Verbreitung nützlicher Aufklärung und Verbannung verderblicher Irrthümer" die Berliner Monatsschrift, für welche auch Kant Beiträge lieferte. Auch die Philosophie sollte ja für die Faßlichkeit der Ungelehrten zugerichtet und eine Philosophie für die Welt werden, wie sie der Berliner Weltmann und Prinzenerzieher Engel vortrug. Abbt, Garve und Sulzer popularisirten die Moralphilosophie der Aufklärung, und der Philosoph Eberhard proklamirte in seiner, „Apologie des Sokrates" die Seligkeit der Heiden und stellte den Sokrates auf gleiche

Linie mit Christus. Letzteren hatten sich die Aufklärer „so gescheidt ausgemalt, als sie selber waren, und ihr höchstes Wesen war zu einem Spießbürger ihres Gleichen geworden". Und während in Mendelssohn's „Phädon" Sokrates wie ein Aufklärer aus der Wolff'schen Schule seine „vernünftigen Gedanken" über die Unsterblichkeit vortrug, war Lessings Nathan der Weise in der Person des jüdischen Schulmeistersohnes leibhaftig auf die Berliner Bühne der Literatur getreten. Durch Locke und Wolff angeregt und auch mit Spinoza nicht unbekannt, hatte Moses mit seinem religiösen Dreiklang von Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit die Freigeister bekämpft und für eine aufgeklärte Offenbarung gestritten, die ihm als eine göttliche Gesetzgebung für das Thun der Menschen galt. Wolle aber die Vernunft vom gesunden Menschenverstande, als dem eigentlichen Wahrheitssinne des Menschen, abweichen oder hinter demselben zurückbleiben und auf Irrwege gerathen, so müssen ihr der Lehrer der Weisheit und Tugend alsbald Stillschweigen auferlegen. Schon Wolff hatte die zweckthätige Kraft nicht in die Dinge, sondern außerhalb derselben gelegt und die Idee der Zweckmäßigkeit in der Natur zum bloßen Nützlichkeitsbegriffe verwässert. Die Aufklärer machten sich diese Vorstellung sofort zu eigen und schätzten die Dinge nach dem, was sie dem Menschen nutzten. Waren nun von Spinoza die Dinge ohne Zweckvorstellungen, ohne Beziehung auf den Menschen, lediglich aus ihnen selbst und aus dem Naturgesetze erklärt worden, so schüttelte darüber Mendelssohn als über eine vermessene Behauptung ungläubig den Kopf, weil so etwas dem gesunden Menschenverstande zuwider sei, welcher den Korkbaum als um des Stöpsels willen geschaffen annehmen müsse.

So ward auch die Religion unter den Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit und des praktischen Nutzens gestellt. Das Wohl aller Menschen und die Lust und Glückseligkeit des Daseins erklärte Reimarus in Hamburg als den Zweck der göttlichen Vorsehung, und Steinbart stellte für die Bedürfnisse seiner aufgeklärten Landsleute ein Lehrgebäude der

Philosophie als der wahren Glückseligkeitslehre des Christenthums auf. Gemeinnützigkeit wurde das Idol, dem die aufgeklärten Schriftsteller opferten. Der Erziehungslehrer Campe setzte den Erfinder des Spinnrades über Homer. Man schrieb über die „Nutzbarkeit des Predigtamtes" und sang in der Kirche: „Nach deinem Rath, o Gott, sind wir bestimmt zum Fleiß auf Erden; Du willst es, daß wir alle hier einander nützlich werden." Nikolai's Ideal eines Nützlichkeitspredigers, Sebaldus Nothanker, wußte die Bibeltexte als „unschädliche" Hülfsmittel zu benutzen, um damit nützliche Wahrheiten einzuprägen, daß z. B. die Bauern früh aufstehen und ihr Feld bestellen sollten, um auf einen grünen Zweig zu kommen, daß sie die Pflichten gegen Knechte und Mägde und die Sorge für die Gesundheit nicht außer Acht setzen sollten.

Durch Rousseau's „Emil" begeistert, führte Basedow die Aufklärung in die Schule ein, welche sich zuerst außerhalb der Kirche einen Boden errang, um sich alsdann gegen ihre Mutter zu wenden. War bisher der Katechismus das Lebensbrot für die Kinder, und die Bildung für Kirche und Himmel das Ziel der Erziehung; so sollte jetzt der Mensch nach allen Fähigkeiten seiner Natur durch das Mittel einer gleichermaßen für Juden und Christen berechneten moralischen Religion für die Welt und das praktische Leben erzogen werden. Salzmann und Campe, wie später Pestalozzi traten in Basedow's Fußtapfen und betrieben in gleicher Weise die Aufklärung pädagogisch. Statt der Weisheit Sirach's und des Katechismus erhielten die Mütter Rousseau's Emil in die Hände.

Unter den Pygmäen der Aufklärung standen aber zwei Männer von Geist, Gelehrsamkeit und sittlicher Kraft wie Riesen hoch über ihrer Zeit. Der Eine hatte vollendet, als der Andere mit seinem Lebenswerke hervortrat. Beide waren Zeitgenossen des Philosophen auf Preußens Throne. Der Eine ging dem Zeitalter voran, als „Patriarch der deutschen Aufklärung" in ihrer gediegensten Form; der Andere gab

der Aufklärung, als ihr Gesetzgeber, den eigentlichen Abschluß. Jener war Lessing, dieser war Kant.

Reimarus in Hamburg hatte in seinen „Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion" die Grundsätze der Wolff'schen Philosophie mit scharfem schneidenden Verstande auf die positive Religion angewandt und die Unmöglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung dargethan, die von allen Menschen auf eine gegründete Art geglaubt werden könne. Aus dem Nachlaß dieses Mannes hatte Lessing als Bibliothekar in Wolfenbüttel die „Wolfenbüttler Fragmente eines Ungenannten" veröffentlicht, worin mit einem in Deutschland bis dahin unerhörten Freimuthe die evangelischen Erzählungen als absichtliche Erdichtungen bezeichnet wurden. Lessing meinte gegen Solche, welche die Herausgabe dieser Fragmente mißbilligten: wer das trübe Wasser nicht ausschütte, könne niemals reines bekommen. Aber der Unwille der Gläubigen wandte sich mit aller Macht des frommen Eifers gegen den Herausgeber der Blätter, und in der vordersten Reihe der Kämpfer stand der lutherische Hauptpastor Götze in Hamburg. Mit der überlegenen Macht seines Geistes und den Waffen seiner geistgetränkten Gelehrsamkeit erdrückte Lessing in seinem „Antigötze" den schwerfälligen orthodoxen Goliath, indem er es nicht verschmähte, im Kampf gegen die Orthodoxie selber den Schein der Orthodoxie auf sich zu nehmen. Im Herzen freilich waren die Aeußerungen seines Nathan gegen alle positive Religion von jeher die seinigen gewesen. Die Religion, hob er hervor, gründet sich nicht auf die Glaubwürdigkeit der Bibel, sondern sie ist selbst der Grund der Bibel. Nachrichten von geschehenen Wundern sind keine Wunder, sondern nur berichtete historische Thatsachen, zufällige Geschichtswahrheiten, welche keinen Beweis nothwendiger Vernunftwahrheiten abgeben können. Statt der so vieldeutigen und ungewissen christlichen Religion weist Lessing auf die Religion Christi als auf diejenige hin, die Christus selber als reine und praktische Vernunftreligion erkannt und geübt habe, und die jeder Mensch mit ihm ge-

mein haben könne. Der kirchliche Offenbarungsbegriff wurde dadurch untergraben, daß Lessing die „Erziehung des Menschengeschlechts“ herausgab, an deren früher geträumten Traum er freilich später selbst nicht mehr zu glauben bekannte. Den theologischen Streitigkeiten war indessen damit eine andere Wendung gegeben, indem mit Toland die Offenbarung als eine stufenweise fortschreitende Erziehung des Menschengeschlechts zur Vernunft, Freiheit und Humanität erklärt wurde, mit deren Erreichung der Standpunkt des Neuen Testaments überschritten und die Zeit eines neuen, ewigen Evangeliums erreicht sei. Wenn er sich selbst nach seiner persönlichen Ueberzeugung nach Jemanden nennen solle, hatte Lessing bekannt, so wolle er sich am liebsten nach Spinoza nennen. Nichts desto weniger war er in seinem Denken auch von Leibniz angeregt worden, wie dies seine nachgelassenen Fragmente über das Christenthum der Vernunft darthun. Das Feuer, das (nach einem eignen Ausdrucke Lessing's) Leibniz aus Kiesel geschlagen hatte, ohne es in Kiesel bergen zu können, wußte Lessing gründlicher, als wie einer seiner Zeitgenossen, zu benutzen.

Aber die willkürlichen dogmatischen und metaphysischen Phantasien, in welche sich das Denken eines Leibniz ebensogut wie Spinoza's eingesponnen hatte, mußten selbst noch eines Kritikers gewärtig sein, der die Tenne der philosophie selbst zu fegen und die letzten Grundvoraussetzungen selber zu untersuchen unternahm, auf welcher diese philosophischen Denker nicht minder, als die Vertreter des gesunden Menschenverstandes, so stolz ihr Haupt erhoben. Aus Spinoza wie aus Leibniz hatte sich die Verstandesaufklärung ihre Stützen holen können; aber beide waren selbst nicht frei von dogmatischen Voraussetzungen und willkürlichen Erdichtungen der Einbildungskraft. Spinoza's Behauptung, daß alle Einzeldinge nur anhängende Eigenschaften einer einzigen allgemeinen Substanz seien, die sich selbst in die Mannigfaltigkeit der erscheinenden Dinge besondere oder individualisire, ruhte auf der Täuschung eines von der Wirklichkeit sich ablösenden Denkens, welches jenen leeren

Begriff einer allgemeinen Substanz nach der Analogie mit der Art und Weise erdichtete, wie sich auf dem Boden unsers Verstandes aus allgemeinen Begriffen durch Hinzufügung von Merkmalen immer speciellere Begriffe bilden. Und wenn Spinoza zu dem Begriffe dieser seiner allgemeinen Substanz, die er Gott nannte, auf dem Wege einer intellectuellen Anschauung gelangt sein wollte, so ist diese in Wahrheit nichts anders als das Thun der Phantasie, die über die gegebene Wirklichkeit ins Leere hinausschweift.

Hatte nun seinerseits Spinoza über der Fiction seiner allgemeinen Substanz und ihrer anhängenden Eigenschaften den Gedanken des wirklichen Einzelwesens verloren, so war es nicht minder eine bloß erdichtete, willkürliche Annahme, wenn andrerseits Leibniz in seinen Monaden von unzähligen einfachen vorstellenden Wesen träumte, welche nur in der Vorstellung einer göttlichen Urmonade verknüpft seien, eine Erdichtung, wodurch „das Weltgebäude in eine Infusorienwelt und diese in eine Welt von Seelen und Geistern" verwandelt wurde. Dann war ein Swedenborg in seinem Rechte, wenn er mit den Geistern in Himmel und Hölle im Verkehr zu stehen behauptete, waren die Lavater und Jung Stilling in ihrem Rechte, wenn sie ihm den Flug in die Geisterwelt nachmachten und Blicke in die Ewigkeit wagten.

Sollten die Träume der Geisterseher verworfen werden und die Träume der Metaphysiker unangefochten bleiben? Unter welchem Rechtstitel sollten letztere dem Vorwurf schwärmerischer Einbildungen des flugversuchenden Denkens entrinnen dürfen, welchen die ersteren vor dem Forum der Aufklärung über sich ergehen lassen mußten? Konnte es dem Adlerblick des alle Wolken- und Nebelhüllen des Scheins durchdringenden Verstandes noch länger entgehen, daß die bilddenkende wie die begriffdenkende Phantasie, die sich der Controle der Erfahrung entziehen, einem und demselben Fallbeile erliegen müssen?

Alle rührige Geschäftigkeit der Aufklärungshelden vor Kant war nur Kinderspiel gegen die geistige Riesenthat

dieses Mannes, welcher mit dem zweischneidigen Schwerte einer eminenten Verstandeskraft, wie solche seit Aristoteles die Welt nicht gesehen hatte, in das Gewebe der menschlichen Einbildungen einschnitt, eines Mannes, dessen „Speculation in ihrer eignen Wolkenhülle den Selbstvernichtungsblitz für alles Speculiren trug." Als Denker setzte Kant die durch Bacon, Locke, Berkeley und Hume eingeschlagene Richtung der Erfahrungsphilosophie fort, um ihre Grundsätze zu folgerichtiger Vollendung zu führen; als Vertreter der Aufklärung machte er deren Probleme, die Ideen des Uebersinnlichen selbst, zum Gegenstande einer zermalmenden Kritik, die zu dem Ergebnisse führte, daß die menschliche Vernunft nicht einmal die Möglichkeit, geschweige denn die Wirklichkeit jener Ideen der Freiheit, Gottes und der Unsterblichkeit darzuthun im Stande sei.

Im Todesjahre Lessing's (1781) war die „Kritik der reinen Vernunft" erschienen, welche diesen erschütternden Schlag führte. Sie fiel in das Heerlager der Parteien wie eine Brandfackel, ohne daß deren Gefahr drohende Gewalt sogleich erkannt worden wäre. Nur der helle Mittag des Aufklärungszeitalters selbst konnte die verzehrende Gluth dieser Kritik eine Zeit lang verbergen.

Kant bekannte sich offen zu den Grundsätzen der Aufklärung. Der alte Fritz lebte noch, als der bereits sechszigjährige Denker vom Königsberge in der Berliner Monatsschrift (1784) öffentlich die Frage beantwortete: Was ist Aufklärung? Die Menschen, sagt Kant, sind noch nicht mündig, aber man arbeitet daran, sie mündig zu machen; denn Aufklärung ist der Ausgang der Menschen aus selbstverschuldeter Unmündigkeit. Ein Fürst, der es seiner nicht unwürdig findet, zu sagen, daß er es für Pflicht halte, in Religionssachen der Menschen Nichts vorzuschreiben, sondern ihnen darin volle Freiheit zu lassen; der selbst den hochmüthigen Namen Duldung von sich ablehnt: ein solcher Fürst ist selbst aufgeklärt und verdient als derjenige gepriesen zu werden, welcher zuerst das Menschengeschlecht, wenigstens von Seiten der Regierung, der Unmündigkeit entschlug und

es Jedem frei ließ, sich in Allem, was Gewissensangelegenheit ist, seiner Vernunft zu bedienen. Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Theil der Menschen zeitlebens gern unmündig bleibt und warum es Andern so leicht wird, sich zu ihren Vormündern aufzuwerfen. Zur wahren Reform der Denkungsart, mag sie auch noch so langsam vor sich gehen, ist nur die Freiheit nöthig, von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlich Gebrauch zu machen.

Vorsichtig unterschied Kant selbst noch unter des philosophischen Königs Regierung von dem öffentlichen Gebrauch, den er als Gelehrter vor der Lesewelt von seiner Vernunft machte, den Privatgebrauch, den er als angestellter Lehrer von demselben zu machen sich berechtigt hielt. Und in der That hat Kant seine Kritik der reinen Vernunft niemals auf dem Katheder vorgetragen. Wäre es aber auch rathsam, sagt er ebendarin, vor der Hand die Jugend von dergleichen gefährlich scheinenden Sätzen fern zu halten, so kann doch auf die Dauer Nichts eitler und fruchtloser sein, als die Vernunft der Jugend eine Zeit lang unter Vormundschaft zu setzen, da ihr ja doch jene Schriften in die Hände fallen könnten. — Aber auch jener öffentliche Gebrauch, den dieser kühne Geist vor der Welt von seiner Vernunft gemacht hatte, sollte ihm bald verkümmert werden. Nicht als ob dem alternden Manne selbst die Flügel gesunken wären; denn seine wahre Meinung hat er auch in seinen spätern Schriften keineswegs verleugnet, wie man ihm aus Mißverstand oder halbem Verständniß häufig genug bis auf den heutigen Tag Schuld gab: sondern er hat sie nur mit vorsichtiger Zurückhaltung in das verwickelte Gewebe seiner kritischen Erörterungen versteckt und es den kundigen und ehrlichen Lesern überlassen, den wahren Kant zwischen den Zeilen herauszulesen. Der große König starb 1786, und Friedrich Wilhelm's II. freisinnige Anfänge waren nur von kurzer Dauer. War der Philosoph auf dem Throne kurz entschlossen gewesen, der Welt eine andere Physiognomie zu geben, so ergriff sein Nachfolger wieder die Physiognomie der alten Zeit.

Die guten Tage der Aufklärung waren vorüber, und Biester und Genossen hatten in Berlin beängstigende Träume von der Zukunft, die nur allzubald wahr werden sollten. Dem frommen Könige war längst vor seiner Thronbesteigung der Geist seines Vorgängers zuwider, und er war jetzt darauf bedacht, in preußischen Landen den protestantischen Kirchenglauben in seiner ursprünglichen Gestalt wieder herzustellen und dem einreißenden „Unglauben" Einhalt zu thun, damit man nicht unter dem mißbrauchten Namen der Aufklärung die „deistischen und naturalistischen Irrthümer" unter dem Volke verbreite und das Ansehen der geoffenbarten Wahrheit Gottes gefährde. In diesem Sinne sprach sich das durch den Minister Wöllner (1788) erlassene Religionsedict aus, welchem bald darauf ein drückendes Zensurgesetz und später (1791) eine eigne geistliche Prüfungsbehörde folgte, der es oblag, unter den Predigern und Schullehrern die Schafe von den Böcken auszusondern.

In der zweiten Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft (1787) brach der ängstlich gewordene Königsberger Denker seinem früheren muthigen Angriffe auf das Dreigestirn der sogenannten Vernunftreligion schon etwas die Spitze ab, und in der zahmern Kritik der praktischen Vernunft (1788) ließ er das eigentliche kritische Ergebniß mehr zwischen den Zeilen lesen, als daß er es mit rückhaltloser Offenheit in dürren Worten ausgesprochen hätte. Nur in der Kritik der Urtheilskraft (1790) legte er nachträglich auch den moralischen Beweis für das Dasein Gottes unter das Fallbeil seiner Kritik, damit doch die Nachwelt über Kant's wahre Meinung keinen Zweifel haben sollte. Aber auch der Versuch des einundsiebenzigjährigen Greises, in der populären Schrift „die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793) dem Geiste der neuen Regierung einigermaßen Rechnung zu tragen, war derselben nicht zahm genug. Unter Androhung der allerhöchsten Ungnade wurde dem ehrwürdigen Greise die weitere Veröffentlichung von dergleichen Schriften durch einen Cabinetsbefehl verboten. Widerruf und Verleugnung seiner Ueberzeugung erschien ihm

als niederträchtig, aber Schweigen in solchem Falle als Unterthanenpflicht.

Bedenklich genug mußte in der That die fanatisch-tumultuarische Intoleranz erscheinen, mit welcher man sich gerade damals in Frankreich anschickte, die Consequenzen der Verstandesaufklärung praktisch zu machen. Zum Entsetzen aller gottesgläubigen Seelen schien dort mit dem jüngsten Tage der Monarchie auch der Untergang der Hierarchie gekommen zu sein, als (1793) das Christenthum durch ein förmliches Dekret abgeschafft wurde. Jetzt, so hieß es dort, da wir auf der Höhe der Revolution stehen, ist es auch Zeit, die Wahrheit zu enthüllen und alle Arten von Religion zu stürzen. Denn alle Religionen sind Erzeugnisse der Noth, reine zufällige Umstände des Uebereinkommens. Gesetzgeber, deren Prinzipien nicht fest genug begründet schienen, deckten durch einen heiligen Schleier ihre Gesetze vor den Angriffen des Volkes. — So wurde in Paris die Vernunft als Göttin eingesetzt und der Natur eine Bildsäule errichtet. Der Gottesdienst der Vernunft wurde festlich begangen, und die Männer der constituirenden Nationalversammlung und des Convents meinten, nicht in einem Saale, sondern in einem Olymp zu sitzen. Sie kannten keine Religion, als die des Gesetzes, die Apotheose des souveränen, sich selbst Gesetze gebenden Willens, wie ihn der Denker vom Königsberge ein Jahrzehnt vorher verkündigt hatte. Indessen hielt der terroristische Unsinn eines dem Volke von seinen Wortführern octroyirten Atheismus nicht lange Stand. Schon im folgenden Jahre (1794) erklärte Robespierre naiv genug im Convent: Was könnte uns bewegen, dem Volke zu verkündigen, es gebe keine Gottheit? Warum sollten Ideen, die den Menschen trösten und adeln, nicht auch Wahrheit enthalten, da sie doch nützlicher als alle Wahrheiten sind, selbst wenn sie nur Träume wären? Der Gedanke an ein höchstes Wesen und an Unsterblichkeit ist nicht nur social, sondern auch republikanisch. — So wurden Gott und Unsterblichkeit als Grundsäulen einer Vernunftreligion vom praktisch gesetzgebenden Ich der Pariser Republikaner wieder eingesetzt,

und es dauerte nicht lange, so wurde auch der katholische Cultus wieder dekretirt.

Während sich diese denkwürdige religionsgeschichtliche Episode in Frankreich ereignete, begann sich an den Ufern der Saale eine Reaktion gegen die Grundsätze der Geistesrevolution vorzubereiten, die der Alte vom Königsberge gestiftet hatte.

Ueber die Wendung, die der Zeitgeist nach Kant's kritischer That genommen hatte, und über der überwältigenden Macht der dieser Leistung widerstrebenden Einflüsse des Zeitalters wurde der kritische Kant verdrängt. Der reine Reflex seiner welterschütternden Geistesthat wurde getrübt, die klaren Umrisse seiner kritischen Leistung wurden in die Nebelregion trüber und unverstandener Glaubensbedürfnisse verschoben, deren Wolken den kurzen Lichtblick jener Kritik sogleich wieder dem Auge entzogen, das zu blöde war für das grelle Licht in seinem ersten Aufgange. Vor seinem Glanze lagerten sich die dogmatischen Interessen und trüben Gemüthsbedürfnisse des nächsten Geschlechts; und so schien es, daß das Schicksal nicht bloß ihn selbst, den Urheber dieses Lichtes, sondern auch sein Zeitalter um den besten Erfolg dieser Kritik betrogen habe. In der ersten Hast einseitiger Aufnahme und Verarbeitung Kant'scher Begriffe hielt sich das Zeitalter an Kant's Schlafrock und Pantoffeln, und ließ das Gewand unberührt oder unbemerkt liegen, das seine Heldengestalt schmückte und der eigentliche Mantel des Ruhmes für die Riesengröße dieses Geistes war. Und es war den Blöden wenigstens nicht zu verargen, wenn sie so verfuhren, denn Kant selbst hatte die gewonnene Palme mit allerlei Flickwerk verziert, um wenigstens durch dieses bei der Mehrzahl seiner Zeitgenossen die Aufmerksamkeit auf seine Leistung zu lenken.

III.

Wo hat Kant seinen Standort genommen? In ihrem gewöhnlichen Gebrauche begeht die menschliche Vernunft die Anmaßung, entweder mit reinem Denken aus

bloßen Begriffen, oder mit rohen, unbegriffenen Erfahrungssätzen, deren Nothwendigkeit nicht von vorn herein durch das Denken festgestellt ist, fortkommen zu wollen, ohne daß sie zuvor die Art und das Recht geprüft hätte, womit sie zu beiden Verfahrungsweisen gelangt ist. Sie hat kein Mißtrauen in die bei ihrem Verfahren befolgten Grundsätze und setzt ohne Prüfung derselben ihren Gang gravitätisch fort. Aber durch Erfahrung vorsichtig gemacht, unterwirft die Vernunft weiterhin ihre vermeintlichen Thatsachen einer Prüfung und erhebt Zweifel gegen allen, über den Boden möglicher Erfahrung hinausgehenden Gebrauch ihrer Grundsätze. Darum ist der zweite Schritt der Vernunft skeptisch.

Kann nun aber eine bloße Censur der Vernunft, wie sie der skeptische Standpunkt ausübt, die Streitigkeiten über die Rechtsame der Vernunft niemals zu Ende bringen, so ist der Skepticismus nur ein Ruheplatz für die menschliche Vernunft, da sie sich über ihre dogmatische Wanderung besinnt, aber nicht ein Wohnplatz zum beständigen Aufenthalt. Als Zuchtmeister des dogmatischen Vernünftlers und des dogmatischen Empirikers führt der Skepticismus zu einem dritten Schritte hin, den die Vernunft als kritische thut. Ihr Verfahren besteht darin, daß die Vernunft als das Vermögen zur Erkenntniß und somit zu wirklicher Erfahrung durch Erforschung der ersten Quellen aller unserer Erkenntniß einer Prüfung unterworfen wird und daß die Grenzen bestimmt werden, über welche hinaus für die Vernunft Nichts Gegenstand sein kann. Die kritische Vernunft legt also bei ihrem Geschäfte Nichts zum Grunde, außer das Vernunftvermögen selbst, und ohne sich auf irgend eine vorausgesetzte vermeintliche Thatsache zu stützen, sucht sie die Erkenntniß als wirkliche Erfahrung aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln. Die Grenzen aber, welche die kritische Vernunft für unser Erkennen bestimmt und einzuhalten fordert, sind keine andern, als das Gebiet der für uns möglichen Erfahrung, d. h. der für unsere Sinnesanschauung zugänglichen Erscheinungswelt. Aller Vernunftgebrauch, zu welchem wir berechtigt sind, reicht nicht weiter, als auf Gegenstände

möglicher Erfahrung. Darüber hinaus bewegt er sich im Gebiete leerer Einbildungen. Aus der Natur unserer menschlichen Erkenntnißquellen ist es schlechterdings unmöglich, den Versuch zu rechtfertigen, unsere Erkenntniß unabhängig von der uns möglichen Sinneserfahrung zu erweitern. Alle überschwängliche Erkenntniß, die sich in die leeren Räume des Uebersinnlichen verliert, ist eine durchaus unberechtigte Anmaßung; und wenn es sich finden sollte, daß in allem unserm Erkennen etwas ist, was von vorn herein aller wirklichen Erfahrung nothwendig vorausgeht, so ist ein solches gleichwohl zu Nichts weiter bestimmt, als lediglich, um für uns eine Erfahrungserkenntniß überhaupt erst möglich zu machen. Nur durch Eindrücke auf unsere Sinne wird unser Erkenntnißvermögen geweckt. Diese Eindrücke bewirken theils von selbst Vorstellungen in uns, theils setzen sie unser Denken, d. h. unsere Verstandesthätigkeit in Bewegung, um jene ursprünglichen Vorstellungen zu vergleichen, zu verknüpfen oder zu trennen und sie auf ein Bewußtsein zu beziehen. Erst auf diesem Wege wird der rohe Stoff sinnlicher Eindrücke zu wirklicher Erkenntniß von Gegenständen, d. h. zu Erfahrung verarbeitet. Erfahrung oder Erkenntniß ist eben das gemeinsame Product der Sinnesanschauung und des Verstandes. Wird aus der Erfahrungserkenntniß dasjenige ausgesondert, was der Sinnesanschauung angehört, und was andrerseits der Verstand durch seine Begriffe hinzuthut, so bleibt nur noch dasjenige übrig, wodurch die Sinnesanschauung überhaupt erst möglich wird. Dies sind die aller wirklichen Erfahrung ebenfalls vorausgehenden reinen Formen des Anschauens, nämlich Raum und Zeit. Alle Gegenstände der Sinnesanschauung sind für uns lediglich in Zeit und Raum, und vor der sinnlichen Anschauung von einem wirklichen Dinge zu sprechen, ist ganz und gar sinnlos.

Alles unser Anschauen und Wahrnehmen durch die Sinne ist nichts weiter, als ein Vorstellen von erscheinenden Dingen, und diese Erscheinungen haben, als unsere Vorstellungen und so, wie sie vorgestellt werden, als räumlich

ausgedehnte Wesen oder als Reihen von zeitlichen Veränderungen, außer unserm Vorstellen kein an sich gegründetes Dasein. Wir schauen niemals und nirgends die Dinge so an, wie sie an sich selbst in ihren innern Verhältnissen und Verknüpfungen sein mögen; sondern alle Verhältnisse der in Raum und Zeit erscheinenden Dinge sind nur der Widerschein unserer sinnlichen Anschauung derselben. Die nichtsinnliche Ursache dieser Vorstellungen dagegen, und was es abgesehen von dieser unserer Anschauung mit den Gegenständen für eine Bewandtniß haben möge, dies bleibt uns gänzlich unbekannt, selbst wenn wir unsere sinnliche Anschauung zum höchsten Grade von Deutlichkeit bringen. Nur die Art und Weise, wie von derselben unsere Sinne berührt werden, ist zum Behufe der Erfahrung, d. h. unserer Erkenntniß allein erweisbar.

Es giebt für uns über das Erfahrungsfeld der Sinnlichkeit hinaus ganz und gar keine Anschauung; alle Gegenstände für unsere Begriffe muß die Erfahrung enthalten. Ueber diese Gebietsgrenze hinaus uns unvorsichtiger Weise zu versteigen und an das Wohnhaus der Erfahrung noch ein weitläufiges Nebengebäude anzubauen, welches unser Verstand aus Bauzeug der dichtenden und schwärmenden Einbildungskraft mit lauter Gedankendingen anfüllte: dieß ist ein Unternehmen, dessen Fruchtlosigkeit und Unmöglichkeit eben durch die Selbsterkenntniß der Vernunft in kritischer Feststellung ihrer Grenzen dargethan werden muß, damit dergleichen eitle Bestrebungen der schwärmerischen Einbildungskraft völlig abgestellt werden.

Darum sind jedoch die uns erscheinenden Dinge keineswegs bloßer Schein. Es wäre im Gegentheil ungereimt anzunehmen, als wären die erscheinenden Dinge nicht wirklich etwas Gegebenes, als läge hinter den Erscheinungen nicht wirklich noch etwas Anderes zum Grunde, was mehr als bloße Erscheinung ist. Es wäre ungereimt, unsere menschliche Erkenntniß oder Erfahrung für die einzig mögliche Erkenntnißart der Dinge, unsere an Raum und Zeit gebundene sinnliche Anschauung für die allein mögliche An-

schauung, unsern menschlichen nur in Begriffen denkenden Verstand für das Urbild von jedem möglichen Verstand ausgeben zu wollen. Denn alle uns mögliche Erfahrung thut unserer Vernunft thatsächlich niemals völlig Genüge und weist uns bei der Beantwortung der ihr im Gebiete der Erfahrung aufsteigenden Fragen immer weiter zurück. Und wie nun schon die Sinnesanschauung, um überhaupt nur möglich zu sein, von Seiten unseres Erkenntnißvermögens gewisse reine Formen des Anschauens, nämlich Zeit und Raum, nothwendig voraussetzte; so werden diese letztern im Bunde mit den reinen Begriffen des Verstandes die Veranlassung, daß die Einbildungskraft von Gegenständen, welche den Sinnen erscheinen, mehr sagen zu können glaubt, als bloße Sinnesanschauung lehren würde. Und in Gestalt dieser reinen Einbildungskraft sieht unser Vernunftvermögen gleichsam um sich her einen leeren Raum für eine mögliche Erkenntniß der Dinge an sich, ohne doch jemals zu einem bestimmten Begriffe derselben gelangen zu können. Denn die ins Unendliche immer weiter zurückgreifenden Fragen führen immer nur bis zur gegenständlichen Grenze der Erfahrung, nämlich bis zur nothwendigen Beziehung auf Etwas, was nicht selbst Gegenstand der Erfahrung sein kann, aber doch der letzte und oberste Grund der Erfahrung sein muß.

Solchen über die Sinnenwelt hinausgehenden reinen Begriffen oder Einbildungsvorstellungen, sammt ihrem Inbegriffe, einer blos durch den Verstand als Einbildungskraft vorzustellenden Welt, fehlt es ganz und gar an gegenständlicher Bedeutung. Sie ist nichts anders als der allgemeine Begriff einer Welt überhaupt, in welcher man von allen gegebenen Bedingungen der Anschauung, d. h. von der Erscheinungswelt ganz und gar absieht. Und wenn uns in Ansehung des Begriffs dieser übersinnlichen Welt weder ein bejahendes, noch ein verneinendes Urtheil möglich ist, wodurch wir über das Gebiet der Erfahrung irgend hinausgehen könnten; so wird auch unsre Erkenntniß dadurch nicht im mindesten erweitert, und wir werden schon zufrieden sein müssen, wenn sich uns auf diesem Wege wenigstens

eine Aussicht zur Beantwortung der Frage eröffnet, worauf es die Natur mit dieser Anlage unserer Vernunft zu übersinnlichen Begriffen könne abgezielt haben.

Was hat Kant zertrümmert? Von der Sinnesanschauung also hebt alle unsere Erkenntniß an. Von da geht sie zum Verstande fort, der das Mannigfaltige der Sinnesanschauung verbindet und durch die verknüpfende Einheit des Bewußtseins die Beziehung der Vorstellungen auf Gegenstände bewerkstelligt. Denn ein Gegenstand ist dasjenige, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung durch die Einheit des Bewußtseins verbunden ist. Die Regeln aber, nach welchen unter der Bedingung der reinen Formen der Anschauung (nämlich des Raumes und der Zeit) einzig und allein die Bestimmung eines Gegenstandes möglich wird, giebt der Verstand in seinen Begriffen.

Hier tritt nun aber eine weitere reine Thätigkeit des Verstandes ein, die darin besteht, mittelst der Verstandesbegriffe weiter zu urtheilen, d. h. Schlüsse zu ziehen, durch welche der vom Verstande bearbeitete Stoff der Sinnesanschauung unter die höchstmögliche Einheit des Denkens gebracht wird, damit die gegebenen Verstandeserkenntnisse in einen ähnlichen durchgängigen Zusammenhang geordnet werden, wie andererseits das Mannigfaltige der Sinnesanschauung durch die Verstandesbegriffe geordnet wurde. Dieses Vermögen heißt die Vernunft; sie hat an den Verstandesurtheilen ihren gegebenen Stoff, an welchen sie gebunden ist und von dem sie nicht losgetrennt werden kann, ohne sich ins Leere zu verirren. Durch Mißverstand und Verblendung in Vernunftschlüssen ist es jedoch dahin gekommen, daß das Bedürfniß der Vernunft nach einer höchsten Einheitsform des Denkens für einen Grundsatz gehalten worden ist, der über den Anschauungsstoff der Verstandesurtheile hinauszugehen berechtige, um von diesem Stoffe aus, als etwas Bekanntem, auf etwas Anderes zu schließen, von dessen Möglichkeit und Nothwendigkeit wir keinen Begriff mehr haben können, weil eine Beziehung desselben auf einen möglichen

Gegenstand der Sinnesanschauung unmöglich ist. Man isolirte unbefugter und übereilter Weise, unter dem Namen der speculativen Vernunft, die Einbildungskraft vom Verstande und versuchte sie auf sich zu stellen, als wäre sie für sich allein ein eigner Quell von Begriffen und Urtheilen, die lediglich aus ihr selbst entsprängen.

Solche Begriffe, die über alles dasjenige hinausgehen, was Sinnesanschauung an Stoff liefern und Verstand unter Begriffe bringen kann, die also über alle mögliche Erfahrung schlechthin hinausgehen, heißen reine Vernunftbegriffe oder Ideen; in ihrem überschwänglichen Gebrauche sind sie nichts anders als Phantasmen der Einbildungskraft, d. h. Vorstellungen, die auf einen blos gedachten Gegenstand bezogen werden, zu welchem niemals eine entsprechende Anschauung in der Wirklichkeit gefunden werden kann. Die Einbildungskraft schreibt mit diesen Begriffsgebilden dem Verstandesgebrauche die Richtung auf eine höchste Einheit des Denkens vor, von welcher der Verstand selber keinen Begriff hatte. Sie erreicht selber niemals den geforderten Begriff, weil dieser selbst leer, d. h. ohne möglichen Gegenstand der Erfahrung, ein leeres Hirngespinnst ist, dessen Möglichkeit nicht erwiesen werden kann.

Darum sind aber gleichwohl diese reinen Vernunftbegriffe, als Gebilde der überschwänglichen Einbildungskraft, keineswegs von vorn herein überflüssig und nichtig oder ganz und gar erdichtet. Sie sind vielmehr in einem nothwendigen Bedürfnisse der Vernunft begründet. Zu leeren Einbildungen und bedeutungslos werden sie erst, wenn sie den Anspruch machen, Dinge selbst zu sein und einer gegebenen Wirklichkeit zu entsprechen. In Wahrheit aber stellen sie sich, wann sie sich ihres Ursprunges bewußt bleiben, als Aufgaben dar, um von dem gegebenen Bedingten der Sinnesanschauung anhebend, durch Steigerung der Gründe auf dem Wege des Denkens wo möglich zu einer unbedingten, in jeder Beziehung uneingeschränkten Vollständigkeit in der Reihe der Bedingungen und damit auf eine letzte und höchste zusammenfassende Einheit der ganzen mög-

lichen Erfahrung zu gelangen. Der eigenthümliche Grundsatz der reinen Vernunft, d. h. eben die Forderung der reinen Einbildungskraft, ist nämlich die Annahme, daß, wenn das Bedingte gegeben ist, auch die ganze Reihe der einander untergeordneten Bedingungen gegeben und somit diese Reihe selbst unbedingt sei, oder mit andern Worten, daß sich die Reihe der Bedingungen bis zum schlechthin Unbedingten als der ganzen Summe von Bedingungen erstrecke.

Welches sind nun diese trüglichen Vernunftschlüsse, die sich in ihrem überschwänglichen Gebrauch als leere Phantasmen erweisen? Und wo ist der Sitz dieses die sinnlichen Grenzen überschreitenden Scheines, dessen Blendwerk die Kritik der reinen Vernunft aufzudecken hat?

Es sind drei solche Vernunftschlüsse möglich, in welchen zugleich ein gewisser Zusammenhang und natürlicher Fortschritt hervorleuchtet. Nämlich der Fortgang von der Idee der Seele oder des denkenden Ich, als unbedingter Einheit des denkenden Selbst, zur Idee des Weltganzen, als der unbedingten Einheit in der Reihe der Bedingungen der Erscheinungen, und vermittelst dieser zur Idee eines höchsten Wesens, als der unbedingten Einheit der Bedingungen aller Gegenstände des Denkens überhaupt oder des vollständigen Inbegriffs von allem Möglichen. Es ist Sache der Vernunftkritik, aus der Natur der menschlichen Vernunft zu untersuchen, ob in diesen Ideen wirklich ein innerer Zusammenhang und natürlicher Fortschritt zum Grunde liege, oder ob sie nicht vielmehr bloß vernünftelnde Schlüsse und Spitzfindigkeiten des Verstandes sind, deren Schein auch den Weisesten unaufhörlich zwackt und äfft, von deren Täuschung er sich nur mit Mühe losmachen kann, ohne doch den Schein selbst jemals loszuwerden.

In der psychologischen Idee treten die Trugschlüsse der reinen Vernunft zu Tage, die sich als Blendwerke der Einbildungskraft erweisen.

Mein eignes Dasein ist zwar nicht bloße Erscheinung, viel weniger leerer Schein; aber ich habe durch den innern Sinn oder die Selbstanschauung keine Erfahrung von mir,

wie ich bin, sondern bloß, wie ich mir selbst erscheine. Durch die Einheit des Bewußtseins, welche das Mannigfaltige der Wahrnehmungen über uns selbst verknüpft, gelangt der Verstand zu dem Urtheil: Ich denke, und stellt sich nun als denkendes Wesen oder Ich vor. Aber die einfache Vorstellung des Ich ist an Inhalt gänzlich leer. Sie ist nicht einmal ein Begriff, sondern nur ein Bewußtsein, welches alle Begriffe begleitet.

Das Ich ist eben nur das innerliche Gewahr- oder Bewußtwerden, daß wir denken. Die Annahme dagegen, dieses Denken könne nur als die Wirkung der wirklich existirenden Einheit eines selbstbestehenden denkenden Wesens begriffen werden, ist durchaus nicht zu erweisen. Denn das Denken besteht aus vielen Vorstellungen, und die Einheit des Gedankens ist nur eine collectivische und kann ebensogut auch als Wirkung der beim Denken mitwirkenden gegebenen Bedingungen gefaßt werden. Im Raume giebt es überdies nichts Wirkliches, welches einfach wäre, und wir können den Begriff eines einfachen Wesens durch keine mögliche Erfahrung sinnlich anschaulich und verständlich machen.

Es ist also klar, daß der Schluß, den die reine Vernunft vom Selbstbewußtsein des denkenden Wesens auf die wirkliche Existenz eines solchen als für sich bestehenden Seelenwesens macht, in jeder Beziehung nichts als ein Trug- und Fehlschluß ist.

In der Idee eines Weltganzen treten die Widersprüche zu Tage, in welche sich die reine, das Erfahrungsgebiet der Sinnlichkeit überfliegende Vernunft verwickelt und welche sich ebenfalls als ein Blendwerk der Einbildungskraft erweisen.

Das unbedingte All oder das absolute Weltganze geht keine mögliche Erfahrung etwas an, und die Auflösung der Frage, ob dasselbe endlich oder unendlich sei, ist in keiner Erfahrung jemals möglich, da sich die Vorstellung eines solchen Weltganzen lediglich in unserm Gehirn findet und außer demselben gar nicht gegeben werden kann. Die Erscheinungen in der Welt verlangen nur erklärt zu werden, soweit die Bedingungen zu ihrer Erklärung in Zeit und

Raum für die Wahrnehmung gegeben sind. An etwas Unbedingtes reichen wir überall in der Erfahrung nicht, und der ganze Streit dreht sich um Nichts. Durch eine unvermeidliche Täuschung der Einbildungskraft hat die Vernunft den Streitenden da eine Wirklichkeit vorgemalt, wo keine anzutreffen ist. Es ist falsch, daß die Welt als Inbegriff der Erscheinungen ein an sich existirendes Ganze sei; denn außerhalb unserer Vorstellungen sind die Erscheinungen überall Nichts, und für den erfahrungsmäßigen Rückgang vom Bedingten zum Unbedingten ist die Idee eines Weltganzen entweder zu groß oder zu klein. Es geht ein solcher Rückgang keineswegs ins Unendliche, sondern nur in eine unbestimmbare Weite; denn es ist ins Unendliche fort möglich, noch immer weiter zu noch höheren Bedingungen der Reihe fortzugehen, weil keine Erfahrung von einer absoluten Grenze möglich ist. Eine solche Erfahrung wäre eine Begrenzung der Erscheinungen durch Nichts oder durch das Leere, auf welche ein ins Unendliche immer weiter fortgesetzter Rückgang stoßen müßte, was doch unmöglich ist.

Um die Verknüpfung, Ordnung und höchste Einheit der Erfahrung begreiflich zu machen, sieht sich unsere Vernunft allerdings genöthigt, zwar nicht die Existenz, aber doch die Idee oder den Gedanken eines höchsten Urwesens vorauszusetzen. Wenn ich aber sage, daß wir genöthigt sind, die Welt so anzusehen, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei; so erkenne ich dieses Unbekannte durchaus noch lange nicht als ein wirklich Existirendes und nach dem, was es an sich selbst sein mag, sondern nur nach dem, was es für mich und in Ansehung der Welt ist, von der ich ein Theil bin. Allerdings hat man sich zu allen Zeiten viele Mühe gegeben, das wirkliche Dasein eines solchen Wesens zu beweisen. Alle diese versuchten Beweise aber sind schlechterdings unmöglich und richten auf keinem Wege etwas aus. Die Vernunft spannt vergebens die Flügel der Einbildungskraft aus, um durch die bloße Macht des Denkens über das sinnliche Erfahrungsge-

biet hinauszukommen, und es muß dieses vorgestellte Wesen, das nicht einmal als denkbarer Gegenstand gegeben ist, als ein bloßes Gebilde der Einbildungskraft in der Natur der Vernunft seinen Sitz haben und hier.als Gedankending seine Auflösung finden. Sie fängt, wenn sie in den Grenzen ihres Erfahrungsgebrauches bleibt, niemals von dieser Idee als einer Weltursache an, um etwa die Erscheinungswelt aus ihr abzuleiten, sondern gebraucht diese Idee blos als ein Regulativ für die Erfahrungserkenntniß. Begnügt sie sich nicht hiermit, so entsteht daraus entweder die faule Vernunft, welche ihre Natur und Erfahrungserkenntniß für schlechthin vollendet ansieht und sich zur Ruhe begiebt, um in einer bloßen Idee bequem auszuruhen; oder es entsteht die verkehrte Vernunft, welche den höchsten Vernunftbegriff anmaßlicher Weise als ordnende Macht und als Prinzip einer zweckmäßigen Einheit der Erscheinungswelt zum Grunde legt und damit der Natur gewaltsam Zwecke aufdringt, statt daß die Idee von Naturzwecken bloß dazu dienen sollte, um durch erfahrungsmäßiges Fortgehen an der Kette der Ursachen die Erfahrung selbst nach allgemeinen Gesetzen zu ergänzen.

Hiermit hat die Kritik der Vernunft im Allgemeinen ihr Gericht über die für das Dasein Gottes versuchten Beweise ausgesprochen.

Man vergaß bei solchen Versuchen, das Dasein eines unbedingt nothwendigen Wesens zu beweisen, ganz und gar, ob es denn überhaupt möglich sei, sich ein solches Wesen auch nur zu denken, ob wir uns durch diesen Begriff überhaupt Etwas und nicht vielleicht gar Nichts denken, und ob derselbe, wenn er sich auch selber nicht widersprechen mag, nicht gleichwohl ein leerer, d. h. ein solcher Begriff sei, für welchen ein entsprechendes Dasein gar nicht nachzuweisen ist.

Denn aus der bloßen Möglichkeit oder Denkbarkeit eines Begriffes folgt noch lange nicht die Wirklichkeit des darin gedachten Inhalts, wenn auch das Wirkliche durchaus nichts mehr enthält, als das bloß Mögliche. Hundert wirk-

liche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche Thaler; aber in meinem Vermögenszustande ist gleichwohl bei hundert wirklichen Thalern mehr, als bei ihrem bloßen Begriffe, d. h. bei ihrer bloßen Möglichkeit. Denn bei der Wirklichkeit kommt zu meines Begriffe vom Gegenstande der Gegenstand selbst hinzu, ohne daß durch dieses Dasein des Gegenstandes außerhalb meinem Begriffe die bloß gedachten hundert Thaler im mindesten vermehrt werden. Um einem bloß gedachten Gegenstande wirkliches Dasein zu ertheilen, müssen wir schlechterdings aus unserm Begriff von demselben herausgehen. Dies geschieht bei Gegenständen der Sinne durch den Zusammenhang irgend einer unserer Wahrnehmungen nach erfahrungsmäßigen Gesetzen. Bei Gegenständen des reinen Denkens dagegen haben wir ganz und gar keine Mittel, um ihr Dasein zu erkennen, da unser Bewußtsein von allem Dasein ganz und gar zur Einheit der Erfahrung selbst gehört, außerhalb deren Gebietes wir kein Dasein vorauszusetzen berechtigt sind, mag es auch ebenso unmöglich sein, das Nichtdasein zu beweisen.

Es gehört zu der eigenthümlichen Natur des menschlichen Verstandes, beim Nachdenken über die Dinge der Natur die Vorstellung der Zweckmäßigkeit zu Hülfe zu nehmen, welche nach Analogie mit den praktischen Zwecken im Gebiete des Willens und Handelns gedacht wird. Durch die Idee der Zweckmäßigkeit wird die Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer gesetzmäßigen Erscheinungen nur von uns so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer erfahrungsmäßigen Gesetze enthielte. Den Naturdingen selbst dagegen kann der Begriff von Zwecken nicht beigelegt werden; er kann vielmehr nur als für uns gültige Bedingung unseres Verstandesgebrauches, als eine bloße Regel bei unserer Erkenntniß der Natur gelten, welche uns vorschreibt, wie wir urtheilen sollen, damit die Natur, als Inbegriff der Erscheinungen, mit unserer Erkenntniß übereinstimme, ohne daß damit ausgemacht würde, ob und wo eine solche Regel der Betrachtung ihre Grenzen

habe. Daß es in der Natur Zwecke geben müsse, die doch nicht die unsrigen sind und die auch der Natur selbst nicht zukommen, weil sie kein denkendes Wesen ist, und daß solche Zwecke in der Natur eine ganz besondere, von der allgemeinen Naturgesetzmäßigkeit unterschiedene Gesetzmäßigkeit in der Natur ausmachen sollten, dies kann kein menschlicher Verstand von vorn herein einsehen; er kann vielmehr von vorn herein nur so viel begreifen, daß es in dieser Erscheinungswelt eine Verknüpfung von Ursache und Wirkung, also eine allgemeine Gesetzmäßigkeit geben müsse.

Man kann durchaus nicht beweisen, daß die Hervorbringung der sogenannten organischen Naturwesen nach den allgemeinen mechanischen Gesetzen des ursachlichen Naturzusammenhanges überhaupt unmöglich sei, weil es für uns Menschen unmöglich ist, dieselbe einzusehen. Denn die Möglichkeit hierzu liegt einzig in der übersinnlichen Grundlage der Natur, von welcher unser menschliches Erkenntnißvermögen auch nicht das Mindeste einzusehen im Stande ist.

Nur die verkehrte Vernunft ist es, welche die Idee der Zweckmäßigkeit, als die Annahme einer absichtlich wirkenden Ursache, von vorn herein als höchstes ordnendes Wesen bei der Naturbetrachtung zum Grunde legt und dann der Natur gewaltsam und dictatorisch Zwecke aufdringt, anstatt solche auf dem Wege erfahrungsmäßiger Naturforschung erst zu suchen. Die Idee der Zweckmäßigkeit kann mit Fug und Recht lediglich dazu gebraucht werden, um die der Natur der Dinge selbst ganz und gar fremde und nur für unser Erkenntnißbedürfniß nothwendige höchste Natureinheit nach allgemeinen Gesetzen zu ergänzen. Keineswegs aber darf die Idee der Naturzwecke dazu dienen, jene Einheit unserer Vernunfterkenntniß aufzuheben, was dadurch geschehen würde, wenn wir von der bloßen Idee eines verständigen Urwesens dazu fortgingen, das wirkliche Dasein eines solchen von vorn herein zum Grunde zu legen, um aus demselben die Erscheinungen mitsammt den Naturzwecken abzuleiten.

Die Kritik des reinen Verstandes erlaubt uns nicht, außer den Gegenständen, die ihm als Erscheinungen vor-

kommen können, in intelligible, d. h. blos gedachte Welten auszuschweifen und in ihnen ein eingebildetes Gebiet von Gegenständen zu schaffen, deren Möglichkeit wir nicht einmal begreifen. Wir müssen uns hüten, die Vernunft mit Erdichtungen und Blendwerken zu ersäufen; und da wir von Allen dem, was wir hier bei den Ideen eines Seelenwesens, eines Weltganzen und eines höchsten Wesens hypothetisch vorschützen, nicht das Mindeste wissen, noch im Ernst behaupten können, weil dieselben, mögen sie gleich nicht widerlegt werden können, doch auch durch Nichts beglaubigt sind; so sind diese Hypothesen für unsere theoretische Erkenntniß durchaus nicht zu dogmatischem, sondern einzig und allein zu polemischem Gebrauche zulässig. Sie können lediglich dazu dienen, als Kriegswaffen, und überdieß nur als bleierne, weil durch kein Erfahrungsgesetz gestählte, zur Nothwehr gegen Angriffe gebraucht zu werden, um die Scheineinsichten des Gegners zu vereiteln und ihm zu beweisen, daß er vom Gegenstande des Streites viel zu wenig versteht, um einen Vortheil an spekulativer Einsicht über uns zu haben.

Freilich ist es demüthigend genug für die menschliche Vernunft, daß sie in ihrem reinen Gebrauche weiter nichts ausrichtet, als diese Einsicht, und daß ihr größter, vielleicht einziger Nutzen bloß verneinender Natur ist.

Aber dieses Schicksal, welches der reinen Vernunft beim theoretischen Fluge die Schwingen lähmte, konnte sie gleichwohl nicht entmuthigen. Der Schlüssel, womit sie sich aus dem Labyrinth jener Widersprüche herausfand, öffnete ihr eine Aussicht in eine höhere unveränderliche Ordnung der Dinge, in der wir uns schon jetzt befinden. Wir gewinnen diese Aussicht, indem wir das allein noch übrige praktische Gebiet, das Feld des Willens betreten. Denn die Naturanlage unserer Vernunft scheint darauf abzuzielen, unsern Verstand von den Fesseln der Erfahrung und von den Schranken der bloßen Naturbetrachtung so weit loszumachen, daß er wenigstens ein Feld vor sich habe, das bloße Gegenstände für den Verstand enthält, die für die Sinnlichkeit unerreichbar sind. Und dies scheint in keiner andern Absicht zu geschehen,

als um für die moralischen Ideen Raum vor sich zu haben. Innerhalb des ganzen Vernunftvermögens hilft uns also lediglich das Praktische über die Sinnenwelt hinaus und verschafft uns, wenn auch nicht eigentliche Erkenntnisse von einer übersinnlichen Ordnung, doch wenigstens Einsichten, die freilich nicht weiter ausgedehnt werden können, als es gerade für die rein praktische Absicht nöthig ist. D. h. sie haben zu ihrem letzten Endzweck eben nichts anders, als nur dies, was von uns zu thun sei, wenn der Wille frei wäre, wenn ein Gott existirte und wenn ein künftiges Leben zu hoffen stände, was Alles wir weder zu beweisen, noch auch absolut zu verneinen vermögen.

Praktisch frei nennt man ein Wesen, dessen Vernunft sich selbst unabhängig von fremden Einflüssen ansieht, ein Wesen also, welches in seinen Handlungen die Freiheit von den Naturgesetzen der sinnlichen Erscheinung bloß in der Idee zum Grunde legt, wobei es ganz und gar unausgemacht bleibt, ob die Wirklichkeit solcher Freiheit auch zu beweisen ist. Aus der menschlichen Natur ist ein Vermögen solcher praktischen Freiheit keineswegs zu erklären, sowie sich auch in keiner für uns möglichen Erfahrung ein Beispiel davon findet.

Darum legt die Vernunft der an sich leeren Idee der Freiheit statt einer in der Erfahrung gegebenen Wirklichkeit ein Gesetz für den Willen unter, welches an Gegenständen der Sinne, nämlich an Handlungen dargestellt werden kann. Die Vernunft bewegt sich in einem Kreise: sie begründet die Freiheit oder den reinen Willen durch das moralische Gesetz und hinwiederum das moralische Gesetz durch die Freiheit. Wir legen um des Gesetzes willen, das unsern Willen bestimmen soll, die Idee der Freiheit zum Grunde, um nachher wieder das Gesetz aus der vorgestellten Freiheit abzuleiten. Wie das Bewußtsein dieses Gesetzes möglich sei, läßt sich nicht weiter erklären; dasselbe kann seine Wirklichkeit durch keine Anstrengung der theoretischen Vernunft beweisen und kann durch keine Erfahrung hinterher bestätigt werden. Wie Freiheit möglich sei, d. h. wie reine Vernunft eine den Willen

bestimmende Ursache sei, dies zu begreifen, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, dies zu erklären, ist verloren. Ja, der Gedanke der Freiheit widerspricht sogar sich selbst: sie gilt als eine nothwendige Voraussetzung der Vernunft lediglich in einem Wesen, das sich seines reinen oder freien Willens bewußt zu sein *glaubt*. Einen Beweis für die Wahrheit eines moralischen Gesetzes als eines unbedingten Sollens haben wir nicht in unserer Gewalt; vielmehr gehört dieser Begriff in die Reihe derjenigen überschwänglichen Sätze, wodurch wir meinen, unabhängig von der Erfahrung über unsern Begriff von Gegenständen hinausgehen zu können. Damit ist aber die Philosophie auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, obwohl er weder im Himmel noch auf Erden an etwas hängt, oder wovon er gestützt wird. Nur dann aber, wenn das unbedingte Sollen und die unbedingte Selbstgesetzgebung des Willens wahr und von vorn herein als Grundsatz schlechterdings nothwendig wäre, würde auch folgen, daß Sittlichkeit nach dem nun einmal im Schwange gehenden Begriffe derselben keine bloß chimärische Idee ohne Wahrheit, d. h. kein bloßes Hirngespinnst wäre.

Von der Voraussetzung der Freiheitsvorstellung und des vermeintlichen moralischen Gesetzes aus wird durch weitere Vernunftschlüsse das höchste Gut als ein durch den Willen zu verwirklichender Gegenstand vorgestellt. Im Begriffe des höchsten Gutes werden Sittlichkeit und Glückseligkeit als zwei einander widerstreitende Elemente gleichwohl als mit einander nothwendig in der Art verbunden vorgestellt, daß die Sittlichkeit als Ursache und die ihr entsprechende Glückseligkeit als Wirkung gedacht wird. Im moralischen Gesetze jedoch liegt zu einem solchen nothwendigen Zusammenhang zwischen beiden nicht der mindeste Grund. Ueberdieß findet es zwar unsere menschliche Vernunft auf ihrem Standpunkte unmöglich, sich einen Zusammenhang zwischen sittlicher Würdigkeit und Glückseligkeit, wie solcher in der Idee des höchsten Gutes verlangt wird, nach bloßem Naturlaufe begreiflich zu machen; auf der andern Seite

ist aber auch die Unmöglichkeit des höchsten Gutes nach bloßen Naturgesetzen ebensowenig darzuthun.

Die Möglichkeit des höchsten Gutes beruht überhaupt ganz und gar nicht auf Grundsätzen der Erfahrung, und nur auf überschwängliche Weise und aus Erkenntnißgründen, die über alle wirkliche Erfahrung hinausliegen, kann die Bedingung seiner Möglichkeit gedacht werden. D. h. nur durch Freiheit und unter Annahme des moralischen Gesetzes ist es möglich, das höchste Gut als Wirkung hervorzubringen. Wenn das moralische Gesetz wirklich eine Forderung der Vernunft ist, so kann die Idee des höchsten Gutes angenommen werden; ihre gegenständliche Wirklichkeit jedoch kann theoretisch nicht erwiesen und in keiner für uns möglichen Erfahrung dargethan, sie kann nur als ein möglicher, d. h. sich selbst nicht widersprechender Gedanke angenommen werden, kurz: das höchste Gut ist bloß Glaubenssache.

Gleichermaßen ist es nicht sowohl eine Denknothwendigkeit, als vielmehr ein praktisches Bedürfniß, das Dasein Gottes als ursprüngliche Wirklichkeit des höchsten Gutes anzunehmen. Die Annahme des wirklichen Daseins Gottes dagegen ist keineswegs nothwendig und Pflicht für uns, so wenig als es uns geboten werden kann, das höchste Gut für möglich anzunehmen. Wir haben auch in dem sogenannten moralischen Beweis für das Dasein Gottes nur den bloßen Gedanken eines moralischen Welturhebers, aber keine Erkenntniß seines wirklichen Daseins, und es würde eine völlig grundlose Voraussetzung sein, die Daseinsmöglichkeit eines solchen, von uns nach gewissen Begriffen gedachten, übersinnlichen Wesens als wirklich anzunehmen. Was aber als Hypothese zur Erklärung der gegebenen Erscheinungswelt soll dienen können, davon muß wenigstens die Möglichkeit völlig gewiß sein, sonst wäre der leeren Hirngespinnste kein Ende.

Das letzte Ideal, das sich die von dem festen Grunde der Erfahrung sich lossagende Vernunft schafft, ist die Idee eines schlechthin guten Willens oder die Idee der Heiligkeit, für deren Verwirklichung die Einbildungskraft, unter

dem Titel der reinen Vernunft, in ihren praktischen Trug- und Fehlschlüssen die Unsterblichkeit als eine ins Unendliche fortdauernde Existenz und Persönlichkeit aller vernünftigen Wesen fordert. Aber bei einem unendlichen Fortgang in die Zukunft ist die Frage nach der Vollständigkeit der Reihe von den Bedingungen zu den Folgen gar keine nothwendige Voraussetzung der Vernunft, weil wir zum vollständigen Begreifen dessen, was in der Erscheinung gegeben ist, wohl der Gründe, nicht aber der Folgen bedürfen. Um die Gegenwart zu begreifen, ist es ganz gleichgültig, ob die künftige erst ablaufende Zeit ins Unendliche verlaufe oder irgendwo aufhöre.

Die Vorstellung einer moralischen Welt aber, die allen sittlichen Zwecken gemäß wäre, darf nur als eine bloß gedachte Welt, als bloßes Ideal gelten, weil darin von allen in der Erfahrung gegebenen sinnlichen Bedingungen, wie Hindernissen der Sittlichkeit abgesehen wird. Sie ist eine brauchbare und erlaubte Idee, um bei den Menschen ein lebhaftes Interesse am moralischen Gesetze in uns zu erwecken; aber keineswegs hat sie insofern Wirklichkeit, als ob sie auf einen wirklichen Gegenstand der Anschauung ginge. Denn wirklich zu Stande kommen würde ein solches Reich der Zwecke nur dann, wenn die sittlichen Gesetze allgemein befolgt würden. Darauf ist aber ebensowenig zu rechnen, als darauf, daß das Reich der Natur mit dem Reiche der überschwänglichen Vernunftzwecke zusammenstimmen würde. —

Wir sind also in Wahrheit mit den Ergebnissen der Kant'schen Kritik der praktischen Vernunft um keinen Schritt weiter geführt, als durch die Kritik der theoretischen. Einen festen Boden für die Wirklichkeit der Vernunftideen: Freiheit, Gott und Unsterblichkeit haben wir nicht gewonnen. Hier wie dort gingen wir von Bedürfnissen und Forderungen der Vernunft aus, sahen die Vernunft sich mit ihren Schlüssen in Widersprüche und Täuschungen verwickeln, und nach deren Aufdeckung bleibt uns Nichts übrig, als das Endergebniß, daß wir mit allem das Feld der sinnlichen Erfahrung überschreitenden, also überschwänglichen Vernunftgebrauche, in theo-

retischer wie in praktischer Beziehung, schlechterdings über das Uebersinnliche Nichts auszumachen im Stande sind, daß also die menschliche Vernunft lediglich innerhalb der Sinnenwelt ihr Gebiet hat, in dessen Bearbeitung sie allein zur Erfahrung, d. h. zu wirklicher Erkenntniß zu gelangen vermag. Es ist also in der That ein bloßer Schein, als ob ein Widerstreit der Vernunft mit sich selbst bestehe, indem etwa die Kritik der praktischen Vernunft zu Ergebnissen führe, welche auf dem Standpunkte des theoretischen Vernunftgebrauches nicht möglich waren. Es ist vielmehr, wie Kant selbst ausdrücklich und wiederholt verlangt, in der That am Ende doch eine und dieselbe Vernunft, die blos in ihrem Gebrauche, d. h. in der Anwendung auf mögliche Gegenstände der Erfahrung unterschieden ist, in beiden Fällen aber aus gemeinschaftlichen und von vorn herein vor jeder wirklichen Erfahrung feststehenden Grundsätzen urtheilt, aber erst in ihrer Anwendung auf's Praktische vollständig ist, so daß diesem letztern Gebrauche der theoretische sich unterordnet.

Nicht alle, wohl aber die bei Weitem größere Mehrzahl derer, die sich dem Studium der Kant'schen Kritiken zuwandten, mochten sich über den eigentlichen Kern ihrer Ergebnisse täuschen. Man wird hiernach beurtheilen können, ob Rosenkranz berechtigt war, eine banale Frechheit der Hierarchie darin zu finden, wenn man von dieser Seite von einem praktischen Atheismus Kant's sprach. Die Kant'sche Kritik der praktischen Vernunft hat das seltsame Schicksal gehabt, fast allgemein so verstanden worden zu sein, als ob Kant darin die verneinenden Ergebnisse der theoretischen Vernunftkritik durch positiven Inhalt ergänzt und die Grundlagen der Sittlichkeit, wie er sie selber folgerichtig auffassen mußte, wirklich entwickelt hätte. Man nahm die Kritik der praktischen Vernunft dogmatisch, statt kritisch. Allerdings trat die bis dahin in Deutschland unerhörte Kühnheit dieser Ergebnisse des kritischen Denkens in den Kant'schen Werken und namentlich in der Kritik der praktischen Vernunft nicht so grell und durchsichtig hervor, wie in unserer Darstellung ihres wesentlichen Inhalts. In dem

Schachte der Kant'schen Vernunftkritiken ist das gediegene Erz dieser Ergebnisse theils noch mit den Schlacken des gewöhnlichen, nicht kritischen, sondern dogmatischen Denkens so verwachsen, theils ist seine eigne Meinung wenigstens in der Kritik der praktischen Vernunft hinter der weitläufigen und verwickelten Auseinandersetzung des trügerischen Ganges der Vernunftschlüsse so sehr versteckt, daß nur dem aufmerksamsten Leser, und auch diesem nur nach wiederholtem Eindringen in die dunklen Tiefen einer oft schwerfälligen und nach allen Seiten hin bald abschweifenden, bald sich verclausulirenden Darstellung das Festhalten des Fadens möglich ist, der durch das kritische Labyrinth sich zieht.

Was hat Kant begründet? Das kritische Geschäft Kant's ist zu Ende. Er wollte untersuchen, ob und wie es durch die Beschaffenheit unserer Erkenntnißvermögen möglich ist, in Ansehung ihrer Gegenstände Bestimmungen aufzustellen, nachdem alle falschen Anmaßungen der unter dem Namen reiner Vernunft sich breit machenden Einbildungskraft in ihre Grenzen zurückgewiesen worden. Er wollte die Befähigung der menschlichen Vernunft zu Erkenntnissen von Gegenständen möglicher Erfahrung mittelst der That selbst ausmessen und zu gegebenen Wissenschaften die Quellen in der Vernunft selbst suchen.

Das Ergebniß war, daß für unser gesammtes Erkenntnißvermögen das Gebiet des Uebersinnlichen unzugänglich, daß es ein Feld ist, in welchem wir keinen Boden für uns gewinnen können, ein Feld, welches wir zwar durch die Bedürfnisse unserer Vernunft bei ihrem theoretischen wie praktischen Gebrauche, mit Vernunftbegriffen oder Ideen zu besetzen getrieben werden, durch welche jedoch unsere Erkenntniß nicht im mindesten bereichert wird. Alle vermeintliche Erkenntniß des Uebersinnlichen ist vielmehr Einbildung, überschwängliches und darum luftiges Denken. Scheinbar ist allerdings dieses Ergebniß ein sehr kümmerliches; aber auch als zunächst nur verneinendes ist es gleichwohl ein Gewinn von fruchtbarer Tiefe. Denn es enthält nicht bloß die Einsicht, daß alle menschliche Erkenntniß auf bloße

Gegenstände möglicher Erfahrung, also in den Grenzen der Sinnenwelt einzuschränken ist, sondern auch die Einsicht, daß diejenigen Grundsätze, mit denen die Vernunft sich über jene Grenzen hinauswagt, in der That keine Erweiterung, sondern genauer betrachtet vielmehr eine Verengerung unsers richtigen Vernunftgebrauches zur Folge haben.

Denn dadurch, daß die luftigen Gebilde der Einbildung, die Vernunftideen, als wirkliche Gegenstände genommen werden, wird jede Lücke unserer Erkenntniß, anstatt daß sie zu gründlicherer Beobachtung und Erweiterung des Erfahrungsgebietes antreiben sollte, durch den Schein einer Einheit verkleidet und damit der fortschreitenden Erfahrung selbst willkürlich eine Grenze gesteckt. Selbst in dem einzigen Falle, da die Vernunft mit größerm Schein von Berechtigung über die Grenzen des Erfahrungsgebietes sich erweiterte, nämlich im praktischen Gebiete, nützen ihr die Grundsätze, durch deren Anwendung sie Gegenständen einer übersinnlichen und bloß gedachten Welt eine daseiende Wirklichkeit beizulegen sich vermaß, doch nur zur Begründung der Einsicht, daß sie auch in diesem Gebiete ihre Forderungen in keiner möglichen Erfahrung vollständig durchzusetzen im Stande ist, daß vielmehr auch die als Gebote des praktischen Bedürfnisses vorgestellten Vernunftideen bloße Phantasiegebilde sind.

Freilich hatte die reine Vernunft im Sinne, einen Thurm zu bauen, der bis an den Himmel reichen sollte. In Wahrheit aber reichte der Vorrath an Materialien nur zu einem bescheidenen Wohnhause aus, das für unsere Geschäfte auf der Ebene der Erfahrung gerade geräumig genug ist. Denn allerdings ist keine Frage, welche einen der reinen Vernunft gegebenen Gegenstand betrifft, für diese menschliche Vernunft unauflöslich, und kein Vorschützen von unvermeidlicher Unwissenheit und unergründlicher Tiefe der Aufgabe konnte uns von der Verbindlichkeit befreien, sie gründlich und vollständig zu beantworten. Denn eben derselbe Begriff, der uns in den Stand setzte zu fragen, mußte uns auch tüchtig machen, auf diese Frage zu antworten. Ver-

gesse man nur nicht, daß wir von alle dem, was wir beim reinen Vernunftgebrauche annehmen, voraussetzen oder hypothetisch vorschützen, als von Freiheit, Gott und Unsterblichkeit, nicht das Mindeste wissen, noch im Ernst behaupten, weil diese Ideen durch gar Nichts beglaubigt sind, wenn sie auch gleichwohl nicht widerlegt werden können. Solche Hypothesen, Annahmen und Voraussetzungen der reinen Vernunft sind nicht zu dogmatischem, sondern nur zu polemischem Gebrauche zulässig, und auch hier immer nur bleierne, weil durch kein Erfahrungsgesetz gestählte Waffen.

Als Gesetzgebung der menschlichen Vernunft hat die Philosophie zwei Gebiete und Gegenstände: Natur und Sitten, Naturgesetz und Sittengesetz. In der Naturphilosophie oder der Metaphysik der Natur und in der Moralphilosophie oder der Metaphysik der Sitten besteht darum das eigentliche Lehrgeschäft der Philosophie. In beiden Gebieten ist aber der Boden, auf welchem die Gesetzgebung der Vernunft ausgeübt wird, immer nur der Inbegriff von Gegenständen einer möglichen Erfahrung, sofern sie für nichts anders, als für bloße Erscheinungen genommen werden. Beide Gesetzgebungen, wie sie auf einem und demselben Boden der Erfahrung stehen, dürfen einander keinen Eintrag thun und einander nicht stören. Obwohl sich beide Gebiete in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich einschränken, machen sie gleichwohl nur Eins aus, weil der Naturbegriff seine Gegenstände zwar in der Anschauung, aber nicht als Dinge an sich, sondern als bloße Erscheinungen, der Freiheitsbegriff dagegen seinen Gegenstand zwar als Ding an sich gegenwärtig hat, denselben aber nicht in der Anschauung vorstellig machen, mithin keiner von beiden eine wirkliche Erkenntniß von seinem Gegenstande als Dinge an sich verschaffen kann, wovon vielmehr als einem Uebersinnlichen immer bloß eine Idee möglich ist.

Das erste Gebiet der Philosophie ist also die Natur. Natur ist das Dasein der Dinge als Erscheinungen, sofern dasselbe nach allgemeinen Gesetzen der Verknüpfung der Erscheinungen bestimmt ist. D. h. Natur ist der Inbegriff

aller Dinge, sofern sie Gegenstände unserer Sinne, mithin auch der Erfahrung sein können, also das Ganze der Erscheinungen und ihrer Gesetze, mit Ausschließung aller nichtsinnlichen Gegenstände. Sollte dagegen Natur das Dasein der Dinge, wie sie an sich selbst sein mögen, bedeuten; so würden wir sie niemals zu erkennen im Stande sein, weil sich unsere mögliche Erfahrung niemals bis dahin versteigt.

Wie die Körperlehre die Gegenstände des äußern Sinnes, so umfaßt die Seelenlehre die Gegenstände des innern Sinnes. Sie ist eine Anthropologie als Physiologie des innern Sinnes, d. h. Erkenntniß unsers denkenden Selbst im Leben. Auch sie bleibt als bloß theoretisches Erkennen auf dem Boden der Erfahrung stehen, d. h. sie enthält Beobachtungen über das Spiel unserer Vorstellungen und Gedanken und über die daraus zu schöpfenden Naturgesetze des denkenden Selbst. Indem sie auf die Erforschung dessen geht, was die Natur aus dem Menschen macht, und der Naturursachen, worauf die einzelnen Vermögen des Menschen gehen, meint jedoch Kant, da wir die Gehirnnerven und ihre Fasern nicht kennen und uns nicht auf die Handhabung derselben zu unserer Absicht verstehen, so sei alles theoretische Vernünfteln hierüber reiner Verlust, und es bleibe nur eine historische und als solche soviel als möglich systematische Naturbeschreibung der Seelenerscheinungen übrig, welche in der innern Anschauung erfaßt werden. Mathematik aber, ohne welche Naturwissenschaft unmöglich sei, könne auf die Phänomene des innern Sinnes nur in sofern Anwendung finden, als man das Gesetz der Stetigkeit im Abfluß der innern Veränderungen derselben in Anschlag bringen wolle, wodurch allerdings unsere Erkenntniß erweitert würde. —

Die wenigen Gedanken, die Kant über die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Naturlehre des innern Sinnes „wie auf Windesflügeln" als Samenkörner gelegentlich ausstreute, enthalten die entwicklungsfähigen Keime zu einer neuen Erfahrungswissenschaft, die erst unserm Zeitalter aus-

zubauen vorbehalten blieb. Und Kant hat die Aufgabe dieser neuen Wissenschaft nicht etwa bloß nach der einen Seite ihres Begriffes, den er selbst in seiner pragmatischen Anthropologie auszuführen unternahm, nämlich als Naturlehre des innern Sinnes aufgefaßt, sondern mit dem Blicke des Genie's zugleich noch zwei andere Seiten ihres Begriffes ahnungsvoll hervorgekehrt, deren Ausführung erst spätern Zeiten anheimfallen sollte. Während Eduard Beneke die Psychologie als Naturlehre des innern Sinnes fortzuführen unternahm, hat Herbart's Scharfsinn die Mathematik in die Psychologie einzuführen und jenen hingeworfenen Gedanken Kant's zur Wahrheit zu machen versucht. Das dritte keimkräftige Samenkorn aber, das der Denker vom Königsberge aufs Ungewisse ausstreute, den Gedanken einer physiologischen Psychologie, hat erst die jüngste Gegenwart wieder aufgenommen und in seiner ganzen Tragweite erfaßt, um mit den Hilfsmitteln der rüstig fortschreitenden Physiologie des Nervensystems an den Ausbau dieser neuen Wissenschaft Hand zu legen, ohne jetzt befürchten zu müssen, daß sie auf bloßen Verlust arbeite.

Mit klarem Bewußtsein hat Kant auf das Erfahrungsgebiet psychologischer Beobachtung hingewiesen, welches seitdem, zur Bearbeitung einladend, eine Weile offenstand, um sich über der Hast erneuter überschwänglicher Speculationen wieder auf ein Menschenalter hinaus den Blicken der Forscher zu entziehen, bis endlich der Bankerott der spekulativen Philosophie die luftigen Speculanten von neuem auf den Boden wies, wo für die Philosophie allein noch eine Zukunft zu erwarten ist.

Das andere große Erfahrungsgebiet der Philosophie ist nach Kant das Gebiet der Sitten. Auch hier trat der große Meister der Erfahrungsphilosophie grundlegend auf, nicht sowohl durch das, was er selber in seinem Alter für den Ausbau einer von ihm, in seinen beiden der praktischen Vernunftkritik gewidmeten Werken, versprochenen Metaphysik der Sitten leistete, als vielmehr durch das, worauf er mit noch rüstiger Geisteskraft ahnungsvoll hinwies. Sein Leben

war zu kurz, um selbst den Boden des neuen Landes zu betreten, auf welches er mit der Begeisterung des Entdeckers, die Wahngebilde seiner Zeit überfliegend und auf die Zukunft hoffend hinwies, nachdem er muthig die Schiffe verbrannt hatte, die eine Rückkehr in die verlassene alte Welt möglich gemacht hätten. Der kühne Entdecker der neuen Geisteswelt, von der erst die Zukunft Besitz ergreifen sollte, war alt geworden und mit dem Alter ängstlich und unvermögend, um den tiefen Wurf seines Genie's ans Land zu ziehen und selber auszubeuten. Es war (wie Rosenkranz richtig, wenn auch in anderm Bezuge, bemerkt hat) die Ausflucht vor der Macht seiner eignen Entdeckungen, ein heldenmüthiges rührendes Versteckenspielen mit sich selbst, was uns um den Gewinn der Ausbeute brachte, welche Kant's praktische Vernunftkritik für eine wirklich neue Grundlegung der Metaphysik der Sitten verhieß. Als seiner frommen Majestät allerunterthänigster Knecht in seinem Gewissen beängstigt und in der Freiheit seines Denkens durch den (wie er selber sagt) nun einmal im Schwange gehenden Begriff der Sittlichkeit, gab er in den beiden Werken seines hohen Greisenalters, die in der Rechtslehre und in der Tugendlehre (1797) den Inhalt der Metaphysik der Sitten lieferten, etwas Andres, als was nach der Zertrümmerung der landläufigen Grundlagen der Sittenlehre folgerichtig von ihm zu erwarten gewesen wäre. Der Altgewordene ließ es beim Alten.

Alle Bewunderung (sagt Kant am Schlusse seiner Kritik der praktischen Vernunft) und Achtung vor dem moralischen Gesetz in uns, welches mit dem Naturgesetze durchaus nichts gemein hat, können uns wohl zur Nachforschung über die moralischen Anlagen unserer Natur anreizen, aber den Mangel solcher Nachforschung selbst nicht ersetzen. Wie ist nun solche auf nutzbare und dem Gegenstande angemessene Weise anzustellen? Nach vielen rohen und mangelhaften Versuchen in der Moral weisen uns die glücklichen Erfolge der beobachtenden Naturwissenschaft darauf hin, denselben Weg einer schrittweis fortgehenden Beobachtung auch in der Behandlung der moralischen Anlagen unserer Natur gleichfalls ein-

zuschlagen, um einen ähnlichen guten Erfolg zu erzielen. Die in der Erfahrung vorliegenden Beispiele einer die menschlichen Handlungen moralisch beurtheilenden Vernunft in ihre Elementarbegriffe zu zergliedern und nach einem der Chemie ähnlichen Verfahren in wiederholten Versuchen am gemeinen Menschenverstande eine Scheidung des sinnlich Gegebnen und des Rationalen vorzunehmen, das sich in jenen moralischen Elementarbegriffen findet, dieses Verfahren allein kann uns beide Bestandtheile rein und dasjenige mit Gewißheit kennbar machen, was jedes für sich allein leisten könne. Dadurch wird nicht bloß der Verirrung einer noch rohen und ungeübten moralischen Beurtheilung, sondern auch, was noch weit nöthiger ist, den Genieschwüngen vorgebeugt, durch welche ohne alle methodische Nachforschung und Kenntniß der Natur geträumte Schätze versprochen und wahre verschleudert werden. —

Wir kennen diese geträumten Schätze aus der praktischen Vernunftkritik, aus der Darlegung des blendenden Scheins der Moralphantasmen einer unbegreiflichen und in keiner Erfahrung nachweisbaren Freiheit, eines aus praktischen Bedürfnissen geforderten, nicht erreichbaren, überschwänglichen höchsten Gutes, einer ebenso in die blaue Unendlichkeit hinein geforderten Unsterblichkeit. Wir kennen diese luftigen Gebilde der schwärmenden praktischen Vernunft, und dürfen Angesichts jener Hinweisung auf eine nüchterne Beobachtung unserer moralischen Naturanlage getrost fragen: Ist dies nicht der ahnungsvolle Wurf einer Maralphilosophie nach naturwissenschaftlicher Methode, einer Ethik als Naturlehre der Sitten? Und wie lebhaft Kant von diesem Gedanken durchdrungen war, dessen sich ein Menschenalter später auch wiederum Beneke bemächtigte, um ihn weiterzuführen, dies beweisen seine in der theoretischen Vernunftkritik hingeworfenen Aeußerungen, die dem Ernst jenes Gedankens zur Gewähr dienen.

Alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung (sagt Kant) sind aus seinem erfahrungsmäßigen Charakter und den mitwirkenden andern Ursachen nach der Ordnung

der Natur bestimmt. In Ansehung dieses seines erfahrungsmäßigen Charakters also giebt es keine Freiheit, und nach dieser allein können wir doch den Menschen betrachten, wenn wir lediglich beobachten. Den intelligibeln Charakter des Menschen oder seine Sinnes- und Denkungsart kennen wir gar nicht, sondern bezeichnen sie lediglich durch Erscheinungen, die eigentlich wiederum nur den erfahrungsmäßigen Charakter unmittelbar zu erkennen geben. Ueberdies folgen die Handlungen des Menschen stets nur so, daß in der Wahrnehmung des innern Sinnes wohl die Wirkungen der möglichen intelligibeln Bedingungen, nicht aber diese Bedingungen der reinen Vernunft selbst den Handlungen vorangehen. Und diese Wirkungen gehören ebenfalls als Glieder der Naturkette noch mit zur Reihe der Erscheinungen; nur die Wirkung der reinen Vernunft, nicht aber ihre vorausgehende intelligible Bedingung, fängt in der Reihe der Erscheinungen an, ohne doch darin jemals einen schlechthin ersten Anfang ausmachen zu können. Auf die Frage aber, warum die Vernunft in jedem einzelnen Falle durch ihre Ursächlichkeit die Erscheinung gerade so und nicht anders bestimmt habe, ist überhaupt keine Antwort möglich. Durch Freiheit soll zwar der reine Wille Ursache von Wirkungen oder Erfolgen in der Erscheinung sein; ob aber zur Wirklichkeit dieser Erfolge, d. h. zur Ausführung des Willens die bloße Ursächlichkeit des Willens ausreiche oder nicht, dies bleibt der Naturerkenntniß, in ihrer Bedeutung als Naturlehre der Seele, zu beurtheilen übrig. —

Die Moral wird also hier von Kant auf die Anthropologie gewiesen, von welcher er selbst in der Zeit der frischen Conception seiner Vernunftkritik, im Jahr 1773, an seinen Freund Dr. M. Herz nach Berlin schrieb, daß er in der Anthropologie die Quellen alles Praktischen und der Wissenschaft nicht bloß der Sitten, sondern auch der Pädagogik und Regierungskunst zu eröffnen die Absicht habe. Eine moralische Anthropologie wird auch noch in Kant's Tugendlehre als Seitenstück zur Metaphysik der Sitten bezeichnet, ihr aber bloß die Aufgabe zugewiesen, die Be-

dingungen der Ausführung der Sittengesetze in der menschlichen Natur, die Ergänzung, Ausbreitung und Stärkung moralischer Grundsätze in Unterricht und Erziehung zu untersuchen. Auch müsse die Moral nicht selten die nur durch Erfahrung erkennbare Natur des Menschen zum Gegenstande nehmen, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Prinzipien zu ziehen. Die Moral könne auf Anthropologie angewandt, nicht aber auf Anthropologie gegründet werden, da die Sittengesetze nur in sofern Gültigkeit hätten, als sie noch vor der Erfahrung von vorn herein gegründet seien und nothwendig eingesehen werden könnten; denn sie seien für Jedermann gültig, blos weil und sofern er frei sei und praktische Vernunft habe.

Im Jahre 1773 hatte sich dagegen Kant brieflich gegen Dr. Herz in Berlin dahin erklärt, die obersten praktischen Elemente Lust und Unlust seien erfahrungsmäßig, ihr Gegenstand möge nun erkannt werden, woher er wolle. Ein bloßer Verstandesbegriff, sagt er, kann die Gesetze oder Vorschriften desjenigen, was lediglich sinnlich ist, nicht angeben, weil er in Ansehung dieses völlig unbestimmt ist; der oberste Grundsatz der Moralität muß selbst im höchsten Grade wohlgefallen, denn er ist keine bloß speculative Vorstellung, sondern muß Bewegungskraft und darum eine gerade Beziehung auf die ersten Triebfedern des Willens haben. Obwohl nun der Kritiker Kant die Freiheitsidee mitsammt ihrem Inhalte, dem moralischen Gesetze als unbedingten Sollen, als unbegreifliche und überschwängliche Vorstellungen bezeichnet hatte; so hat er doch als alternder Morallehrer nicht gewagt, den Schulstock des kategorischen Imperativs aufzugeben. Er meint, der kategorische Imperativ mit seinem diktatorischen Gesetzen wolle denen nicht in den Kopf, die blos an physiologische Erklärungen gewöhnt seien, obwohl sie sich doch unwiderstehlich dazu gedrungen fühlten. Aus welcher besondern Erfahrung oder Erleuchtung er dies letztere wisse, sagt uns Kant freilich nicht. Aber der Unmuth, meint er, den jene darüber empfänden, sich die Freiheit nicht erklären

zu können, welche über den Kreis der Naturordnung gänzlich hinausliege, reize durch die stolzen Ansprüche der speculativen Vernunft die auf deren Standpunkt Stehenden zur Widersetzlichkeit gegen jene Idee, um dieselbe anzufechten und verdächtig zu machen. Wir lassen dies gut sein; denn wir wissen, daß der zwölf Jahre jüngere Kant ebenfalls die Freiheit mit sammt der unbedingten Nothwendigkeit eines allgemeinen gültigen moralischen Gesetzes für unbegreiflich erklärt hatte.

Der ironische Skeptiker kommt zwar auch in der Tugendlehre seiner alten Tage hin und wieder zum Vorschein. Gäbe es (meint er) für unser Handeln keine solchen Zwecke, die zugleich ihrem Begriffe nach Pflichten seien, d. h. Zwecke, die sich der Mensch nicht nach sinnlichen Antrieben seiner Natur setze, sondern die er sich nach Gesetzen seiner praktischen Vernunft zum Zweck machen solle, also ungern annehme; so würden alle Zwecke für die praktische Vernunft immer nur als Mittel zu andern Zwecken gelten und ein kategorischer Imperativ wäre dann unmöglich und alle Sittenlehre aufgehoben. Was wäre dann aber verloren? dürfte man im Sinne von Kant's eignen Erklärungen fragen; denn der alternde Tugendlehrer sagt selbst, eine Sittenlehre als Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft sei bloß für heilige, übermenschliche Wesen, die zur Verletzung der Pflicht gar nicht einmal versucht werden könnten, weil bei ihnen dem Gesetze des Willens kein hindernder Antrieb entgegen wirke!

Aber auch in die Abenddämmerung seines Alters leuchten noch flüchtige Lichtblicke der Sonne seines kritischen Lebenstages herein! In der Tugendlehre führte er hin und wieder selbst die Moral, wie sie nun einmal gelte, auf Punkte, wo jenes unbedingt nothwendige moralische Gesetz oder der kategorische Imperativ für sich allein machtlos wird und andere Gesetze eintreten müssen. Die ironische Art, mit welcher der Tugendlehrer Kant den moralischen Imperativ behandelte, beweist überdieß zu völliger Genüge, daß ihm nach den Grundsätzen seiner Kritik folgerichtig die wahre Sittlichkeit über die Schranken jenes unbedingten Sollens

hinauslag. Er hatte von den, auf Selbstzwang der Vernunft durch die bloße Vorstellung der Pflicht beruhenden, Tugendpflichten die Rechtspflichten als solche unterschieden, zu denen ein äußerer Zwang moralisch möglich sei. Und nun sehen wir ihn merkwürdiger Weise die casuistische Frage aufwerfen: ob es nicht mit dem Wohl der Welt überhaupt besser stehen würde, wenn alle Moralität der Menschen blos auf Rechtspflichten, jedoch mit der größten Gewissenhaftigkeit, eingeschränkt würde. Es sei nicht so leicht (fügt er hinzu) zu übersehen, welche Folgen dieß für die Glückseligkeit der Menschen haben dürfte, möge es auch in diesem Falle an einer großen moralischen Zierde in der Welt, der Menschenliebe, fehlen, die allerdings erfordert werde, um die Welt als ein schönes moralisches Ganze in ihrer Vollkommenheit vorzustellen. Darum kann es uns schließlich auch nicht verwundern, wenn wir sehen, wie Kant in seiner Schrift „zum ewigen Frieden" die Moral mit der Politik dadurch auszugleichen sucht, daß er durch den natürlichen Zusammenhang der menschlichen Neigungen die allgemeine Ordnung der Vernunft und einen sowohl ihr, als zugleich dem Rechte entsprechenden Zustand im Staate hervorgebracht wissen will. —

Schon seit der Herausgabe seiner Kritik der praktischen Vernunft hatte Kant gegen Reinhold brieflich geklagt, daß sich mit seiner Gesundheit eine Revolution zugetragen habe, wodurch seine Fähigkeit zu Kopfarbeiten gelitten habe und seine Geistesthätigkeit oft durch Schläfrigkeit unterbrochen werde. Mit der angestrengten Ausarbeitung seiner Rechts- und Tugendlehre hatte er sich im Winter auf 1797, in seinem drei und siebzigsten Lebensjahre, zu viel zugemuthet; eine bedeutende Erschlaffung seines Geistes und eine unbezwingliche Ermattung seines Körpers war unmittelbare Folge davon, wovon er sich nur sehr allmählig und mühsam einigermaßen wieder erholen konnte. So konnte, dem Korporalstock des kategorischen Imperativs gegenüber, schon Lichtenberg die Frage aufwerfen, ob nicht Manches von dem, was Kant in Rücksicht auf das Sittengesetz lehrte, Folge des Alters sein möchte, wo Leidenschaften ihre Kraft verloren und

Vernunft allein noch übrig bleibt. Und in derselben Meinung konnte Goethe, nach dem Erscheinen der Kant'schen Tugendlehre, in einem Brief an Schiller das grämliche Ansehen der praktischen Philosophie Kant's tadeln und sagen, es sei noch etwas an ihm, was Einen an einen Mönch erinnere, der sich zwar sein Kloster geöffnet, aber die Spuren desselben nicht ganz habe vertilgen können.

Wir haben uns überzeugt, daß dieser Tadel wohl die Ausführung der Tugendlehre, nicht aber die aus der Kritik der praktischen Vernunft sich klar und ohne Mißverstand ergebenden Grundsätze treffe, also nicht dem wahren, sondern nur dem ängstlich und altersschwach gewordenen Kant zur Last falle. Noch im Jahre 1793, in der Vorrede zur „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft," hob ihn der Flügelschlag seines freien Denkens zu der kühnen und kräftigen Aeußerung empor: Die Moral bedarf zu ihrem eignen Behufe, so wohl was das Wollen, als was das Können betrifft, keineswegs der Religion, sondern ist sich selbst genug. Der Mensch bedarf keiner Zweckvorstellungen, die der Willensbestimmung vorhergehen müßten; er bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erfüllen, noch einer andern Triebfeder, als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Und wenn sich gleichwohl ein solches Bedürfniß bei ihm findet, so ist es des Menschen eigne Schuld, und es kann demselben alsdann auch durch Nichts anders abgeholfen werden, weil, was nicht aus ihm selbst und seiner Freiheit entspringt, keinen Ersatz für die mangelnde Moralität giebt. —

Wie schwer muß der Druck der landläufigen sittlichen Begriffe seines Zeitalters auf ihm gelastet haben und wie kraftvoll in Wahrheit muß sein Geist gewesen sein, daß er solche Grundsätze aussprechen und doch wieder die Wendung zur Religion nehmen konnte! Der achtundsechzigjährige Kant stieg am Abend seines Lebens, von der kritischen Riesenarbeit seines Lebens ausruhend, zum populären Boden des gewöhnlichen Bewußtseins herab, dessen Einbildungen er mit so rückhaltloser Kühnheit in ihr Nichts zurückgewiesen

hatte. Er erging sich im Schlafrock und in Pantoffeln in den Fluren der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", die er aber wohlweislich nicht mehr als kritische Vernunft bezeichnete. Er brachte mit Beiseitsetzung seines eignen „Zweifelglaubens", den wir oben kennen lernten, in die überlieferten Dogmen und Anschauungen des Christenthums „mit kühler Höflichkeit" nach Möglichkeit einen, obwohl lediglich moralischen, dürftigen Sinn. Und selbst hinter dem Schlafrock blickt der wahre Kant hervor, so daß auch diese exoterische Schrift Kant's für den Reinigungsprozeß der religiösen Vorstellungen innerhalb des theologischen Gebietes von größter pädagogischer Bedeutung geworden ist. Ja, Kant hat gerade hierdurch, als der halbe Kant, für die Culturgeschichte des deutschen Geistes wenigstens zunächst noch umfassender und nachhaltiger gewirkt, als durch seine unsterbliche kritische Geistesthat selbst.

In der Ordnung dessen, was Kant begründet hat, steht zwischen der Natur- und der Moralphilosophie die Philosophie der Kunst in der Mitte. Eine eigentliche Wissenschaft der Kunst giebt es zwar nach Kant's Ansicht nicht. Er begnügte sich, in seiner Kritik der ästhetischen Urtheilskraft eine Theorie des Geschmacks zu liefern. Aber nachdem er die Begriffe des Schönen und Erhabenen festgesetzt hat, wendet er sich auch zum Begriffe der Kunst und zur Entwickelung dieses Begriffs in den besondern Künsten. In Wahrheit aber zeichnete Kant in diesem Werke, ohne es selber zu beabsichtigen, die wesentlichen Grundlinien einer Wissenschaft des Schönen und der Kunst. Und den Gewinn dieses neuen ästhetischen Prinzips nicht bloß begriffen, sondern zugleich im Sinne Kant's weitergeführt zu haben, dieß war unserm Schiller in seinen ästhetisch-philosophischen Abhandlungen vorbehalten. Kant stellte die Kunst zwischen den Verstand und den Willen in die Mitte. Indem er sie unter den Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit stellt, knüpft er sie an das Gefühl der Lust und Unlust im menschlichen Gemüthe an. Sie gilt ihm als Hervorbringung des Schönen durch Versinnlichung sittlicher Ideen, und darum erblickt er

in der Entwickelung der letztern und in der Kultur des moralischen Gefühls die wahre Vorschule zur Beurtheilung des Schönen oder der Theorie der Geschmacks. Schiller bekannte schon ein Jahr nach dem Erscheinen der Kritik der Urtheilskraft, durch deren neuen, lichtvollen und geistreichen Inhalt hingerissen worden zu sein. Seit 1793 führte er, in seinen Abhandlungen über Anmuth und Würde, über das Erhabene (von ihm das Pathetische genannt) Gedanken der Kritik der Urtheilskraft weiter aus, gab nach den Grundsätzen derselben in dem Aufsatz über naive und sentimentalische Dichtung eine Poetik und ließ in seinen geist- und seelenvollen „philosophischen Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts" durch das Aesthetische die Sittlichkeit sich zu ihrer Vollendung erheben, indem er zeigte, wie die ächte Schönheit zu ächter Sittlichkeit führe und wie es für die Resultate des Denkens keinen andern Weg zum Willen und in das Leben gebe, als allein durch die selbstthätige Bildungskraft.

IV.

In den Jahren 1781 bis 1797, zwischen seinem siebenundfünfzigsten und dreiundsiebzigsten Lebensjahre hatte Kant diejenigen seiner Lebenswerke veröffentlicht, an welche sich die eigentlichen Wirkungen seines Geistes knüpften. Varnhagen von Ense*) hat es als das eigenthümliche Schicksal der Kant'schen Philosophie bezeichnet, daß sie sich nicht als das sittliche Heil der Menschheit habe legitimiren können. Wollten wir nun auch zugeben, sie habe dies beabsichtigt und als bloße Philosophie überhaupt auch nur beabsichtigen können, so hätte zur Erreichung eines solchen Erfolges vor Allem gehört, daß ihr eigentlicher Kern auch wirklich vollständig in die Wissenschaft übergegangen und ihre Grundsätze in das allgemeine Bewußtsein eingedrungen wären. Dies ist

*) Denkwürdigkeiten und vermischte Schriften. 4. Band (2. Auflage, 1843) S. 600 f.

aber bis jetzt, länger als fünfzig Jahre nach Kant's Tode, keineswegs geschehen, weil die Wirkungen seiner Philosophie noch lange nicht zu Ende sind. Ueber hundert Jahre lang ruhte Spinoza's Philosophie wie ein todter Schatz, ehe sie ihren Lauf in der Geisterwelt begann, und Kant war ein ungleich riesigerer Geist, als jener. Und haben nicht Platon und Aristoteles Jahrhunderte nöthig gehabt, um die Wirkungen ihrer Philosophie vollständig auszuleben? Ist denn die neuweltliche Menschheit ein so kurzlebiges Geschlecht, daß man einen dem Stagiriten sicherlich ebenbürtigen Denker, wie es Kant war, schon wenige Menschenalter nach seinem leiblichen Tode auch geistig zu Grabe tragen könnte? Die nächsten Wirkungen, die von einem so hervorragenden Geiste ausgehen, sind nicht die einzigen, ja nicht einmal nothwendig die ächten und wahren. Sind es doch noch nicht zwanzig Jahre, daß die sämmtlichen Werke Kant's unserm Zeitalter vor Augen geführt worden, und wir möchten es nicht als bloßen Zufall ansehen, daß dies gleichzeitig doppelt geschah, gleichwie eine Mahnung an die Zeit, sich in die Lebensarbeit dieses Riesengeistes erst recht gründlich zu vertiefen und unabläßig nach dem Schatze zu graben, den er der Nachwelt übermacht hatte.

Die nächsten Wirkungen, die der noch lebende Kant durch seine Werke ausübte, waren oberflächlich, und es konnte nicht anders als so kommen, solange man über den Umsturz des Alten den Felsengrund übersah, auf welchem fußend der kritische Philosoph durch Verneinung des Unhaltbaren erst eine haltbare Erfahrungsphilosophie aufzubauen sich anschicken konnte. Kant's Gegner zwar hatten sehr bald an der Geistesthat desselben den rechten Punkt herausgefunden, der ihre eigne Schwäche gerade ins Herz traf. Aber die Aelteren unter den philosophirenden Zeitgenossen waren durch das Waten im seichten Wasser der Aufklärung und Popularphilosophie damaliger Zeit eines Eindringens in die Tiefen des Denkens so sehr entwöhnt daß ihnen für den Scharf- und Tiefsinn des Königsberger Kritikers meistens die rechte Empfänglichkeit fehlte, und der panische Schrecken, der sie

über die wirklichen Ergebnisse der Vernunftkritik erfaßte, trieb sie über Hals und Kopf in das Heerlager des Glaubens. Für die große Mehrzahl war die Kritik der reinen Vernunft in Hieroglyphen geschrieben, und Kant selbst hatte es deshalb gebilligt, daß sein Königsberger College Schulz den Inhalt des Werkes durch Erläuterungen dem Publikum zugänglicher zu machen suchte. Er glaubte, bei diesem Geschäft die Theologen durch die Bemerkung beruhigen zu müssen, daß sich ja die Kant'sche Philosophie in göttlichen Dingen aller Bestimmungen enthalte und somit der Offenbarung freien Spielraum lasse!

Eines solchen Wiegenliedes für schreiende Kinder bedurften freilich diejenigen nicht, welche in Kant's Werk wirklich eingedrungen waren und ein wahrhaftes Verständniß für die Leistung des kühnen Lotsen besaßen. Es waren dies vorzugsweise jüngere Köpfe, bei denen das Vertrauen auf die Wahrheit die Gespenster des ängstlichen Gemüthes glücklich verscheuchte. Während die gläubige Welt erschrocken vor den rauchenden Trümmern stand, unter welche der „Alleszermalmende" die jüdische Erbschaft eines persönlichen Gottes begraben hatte, rafften die Affen der Philosophie, als Handlanger und Kärrner, mit geschäftiger Emsigkeit Hut und Perücke mitsammt den Kleidungsstücken zusammen, welche der Alte vom Königsberge, wie er in Falk's „Taschenbuch für Freunde des Scherzes und der Satyre" vom Jahre 1797 in einem Luftballon gen Himmel fahrend dargestellt wurde, als überflüssigen Ballast von sich geworfen hatte. Es waren dies die Kleinen von den Seinen, die den Meister in seiner wahrhaften Gestalt nicht erkannten und, um doch etwas von ihm zu haben, seine Kleider unter sich theilten. Den eigentlichen Sinn der ganzen Vernunftkritik zwischen den Zeilen zu lesen und in die ganze Tragweite ihrer Consequenzen einzudringen, dazu waren ihre Augen zu blöde oder ihr Wille zu schwach. Sie hielten sich an die leichtern Spiele seines Geistes, an die kleinen Aufsätze aus der Feder des großen Denkers, womit sich die Monatsschrift der Berliner Aufklärungsmänner schmückte, und weil der Alte so höflich und

gefällig war, sich in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" zu den Bedürfnissen des gemeinen Menschenverstandes herabzulassen, so hielten sie sich für berechtigt, ihn sofort als Einen der Ihrigen anzusehen.

In Wahrheit aber war es von dem bedächtigen Kritiker der reinen Vernunft als der Beruf des deutschen Geistes begriffen worden, den Kampf der Aufklärung gegen den überlieferten romantischen Glaubensinhalt bis auf seine letzten und tiefsten Gründe auszufechten. Es galt ihm nicht bloß, den übersinnlichen Inhalt der alten romantischen Welt zu verneinen, sondern das menschliche Wissen und Handeln zugleich auf seinen wirklichen und wahren, der diesseitigen Erfahrungswelt angehörigen Gehalt zurückzuführen. Es galt ihm, der träumenden Welt den Staar zu stechen und die innere Halt- und Bestandlosigkeit der überlieferten Ideenwelt des Uebersinnlichen aufzuzeigen und darzuthun, daß der heilige übersinnliche Verstand dem natürlichen irdischen Verstande widerstreite. Es galt ihm, den Menschengeist der aufgehäuften todten Schätze einer vergangenen Traumwelt zu entledigen, ihn von den Fesseln der Ueberlieferung und einer unheimlichen Schattenwelt durch die Macht der Prüfung und des Selbstdenkens zu befreien, um ihm unter Verzichtleistung auf das Begreifen des Uebersinnlichen den offenen, freien Blick in die wirkliche Welt der Natur, der Sitte und der Kunstschöpfung zu eröffnen.

Im Gebiete der deutschen Dichtung haben sich unsere klassischen Dichter Schiller und Göthe in diese große Aufgabe getheilt, welche der Königsberger Denker auf dem Marsfelde der philosophischen Kritik zu lösen unternommen hatte. Eingedenk aber der alten Erfahrung, daß von jeher diejenigen gekreuzigt und verbrannt wurden, welche der Welt ihr Innerstes offenbarten, haben sie nur verstohlen den Schleier zu heben und das Antlitz der Wahrheit aufzudecken gewagt. Aber auch so wurden sie die Führer der Bewegung zu einer neuen Welt, in welcher nicht mehr wachend der Traum des Lebens geträumt, sondern der Wirklichkeit ins offene, tageshelle Antlitz geschaut werden sollte. Das Mark

der Dichtungen Schiller's und Goethe's war nicht mehr die romantische Weltanschauung der Vergangenheit, sondern die frische Naturkraft unseres Volkes, die durch die Dichter der sogenannten Sturm- und Drangperiode in der Poesie und durch die kritische Philosophie auf dem Gebiete des Denkens wieder erweckt worden war.

Wie kam es nun, daß dieser einmal betretene Weg wieder verlassen wurde? daß sich der Geist wieder in die Traumwelt seiner Vergangenheit verirrte? daß auf die kräftigen Bestrebungen der Kant, Göthe und Schiller, auf das Zeitalter unserer klassischen Philosophie und Dichtung die Reaction der Romantik folgte, welche im Abfall von den Prinzipien der Kant'schen Kritik, mit deren Waffen, die Aufklärung selbst bekämpfte und die Rückkehr zu dem einschlug, was Kant niedergerissen hatte? Auf Revolutionen folgen auch im Reiche des Geistes Reactions- und Restaurationsversuche, deren Bedeutung darin liegt, durch eine gründlichere Vertiefung und Selbsterkentniß des Geistes die Grundsätze der Umwälzung später um so sicherer und mit bleibendem Gewinn durchzuführen. Dies ist die Antwort auf jene Frage und der Schlüssel zur Philosophie der Romantik.

Der neuerdings sehr geläufig gewordene Begriff der Romantik hat etwas Proteusartiges, das sich jeder bestimmten Fassung zu entziehen scheint. Aber dies ist gerade auch das Wesen der Sache selbst. Freunde wie Gegner der Romantik haben ihren Begriff festzustellen gesucht und sind auf verschiedene Ergebnisse gekommen, weil sie die Wurzel der Erscheinung selbst nicht aufzufinden und die vom Luftstrome des Zeitgeistes stürmisch bewegten Wipfel des Baumes der Romantik nicht festzuhalten vermochten. Bald sollte in der schwärmerisch hingebenden Liebe zur Natur, bald im ahnungsvollen religiösen Triebe des Gemüths, bald im sehnsüchtigen Festhalten an Sitte und Glauben der Vergangenheit, bald im Zuge des Herzens nach einem Fernen, Unbekannten und Jenseitigen das Grundwesen der Romantik liegen. Und in der That ist sie dies Alles zusammen, nur müssen die verschiedenen Seiten ihres Wesens auch aus

Einer Wurzel begriffen werden, um den proteusartigen Wechsel ihrer Gestalten begreifen zu können. Nicht als Stichwort der Parteien oder als nichtssagende Schimpfrede der Gegner, denen Romantik als „der zartere Ausdruck für Blödsinn" gilt; sondern als den begrifflichen Ausdruck für eine geschichtliche Lebensform der deutschen Geistesbewegung unsers Jahrhunderts fassen wir die Romantik. Sie erscheint uns als ein Januskopf mit doppeltem Antlitz, einem rückwärts nach der Vergangenheit und einem vorwärts nach der Zukunft gerichteten Gesicht. Und indem wir ihre Erscheinungen und Lebensäußerungen in ein geschlossenes Bild perspektivisch zusammenfassen, dessen bewegte Mitte die Gegegenwart ausmacht, bilden den Hintergrund die blauen Berge und dämmernden Gefilde der Vergangenheit mit ihren Feenschlössern und Zaubergärten, während aus den frischen grünen Auen des Vordergrundes der Blick in die Zukunft schweift, die in Gegenwart umgewandelt werden soll.

Wer vom Morgenhauche einer neuen Zeit angesteckt, mit den Hilfsmitteln einer neuen Bildung das Alte und Erstorbene in Literatur oder Kunst, Religion oder Wissenschaft, Leben oder Politik wieder aufzufrischen, auf dem veränderten Lebensboden einer neuen Zeit ein vergangenes Zeitalter wiederherzustellen sucht, heißt uns ein Romantiker. Nicht die ursprüngliche romantische Weltanschauung, in welcher eine Welt des Uebersinnlichen das Bewußtsein erfüllte, das noch durch keinen Zweifel erschüttert und noch durch keine Reflexion daraus vertrieben war, weil solche übersinnliche Welt bei der Unbekanntschaft mit dem Gesetze der sinnlichen als die allein wahre galt, — nicht diese vergangene Bildungsstufe selbst bezeichnet der Begriff der Romantik, wie er sich geschichtlich festgestellt hat, sondern deren bewußte und beabsichtigte Herstellung in einem Zeitalter, welches dem Inhalte jener vergangenen Geistesbildung innerlich entfremdet ist, gleichwohl aber dieselbe mit den Mitteln der Reflexion zu erneuern, d. h. auf äußerliche Weise mit dem unmittelbaren Bewußtsein der Gegenwart zu verknüpfen sucht.

Die Weltanschauung und Geistesbildung des germanisch-christlichen Mittelalters war romantisch; aber die Kirchenväter und Scholastiker des Mittelalters, die Mystiker und Reformatoren, welche diese Weltanschauung als das Pathos ihres Herzens und als den Inhalt ihres Denkens in sich trugen und wissenschaftlich vertraten, waren keine Romantiker. Dagegen wurden durch die neuerwachte Naturforschung und durch die freigeistige Bewegung der Aufklärung des siebenzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, sowie durch die Rückkehr zur Natur in der Poesie die Fesseln der überlieferten Weltanschauung gebrochen, und durch die kritische Philosophie, als den Abschluß dieser Geistesbewegung, wurde die Aufklärung auf ihre letzten Gründe im Denken der Erfahrung zurückgeführt. Der Geist wurde seines fremden Inhaltes entledigt, damit die übersinnliche Ideenwelt als des Geistes eigne Schöpfung begriffen werden konnte. Damit war die romantische Weltanschauung zertrümmert. Das Gemüth, das seine Bedürfnisse nicht zu Verstande zu bringen wußte, und eine Phantasie, welche den Zügel des Verstandes als ihrer unwürdig verschmähte, suchten nun dem kritisch aufgelösten überschwänglichen Inhalte der vergangenen Weltanschauung im neuweltlichen Bewußtsein von Neuem einen Halt zu verschaffen und den alten Ballast in modischem Gewande wieder in die verschiedenen Gebiete des Geisteslebens und der Wissenschaft einzuführen.

Die Geburtszeit dieser Geistesrichtung fällt mit der merkwürdigen religionsgeschichtlichen Wendung zusammen, welche in Frankreich durch den ersten Verlauf der Revolution hervorgerufen worden war. Während in Frankreich das abgeschaffte Christenthum wieder eingeführt wurde, begann im Lande der Denker und Träumer die Romantik ihren Flug. Und die Stätte, wo diese Tochter des neuen Zeitgeistes zuerst ihre Schwingen übte, war das Gebiet der Poesie und Literatur. Tieck, Novalis und die Gebrüder Schlegel bildeten mit ihren Anhängern den engern Kreis einer Schule oder Secte, über deren Grenzen hinaus sich diese Geistesrichtung schnell über andere Geistes- und

Lebensgebiete ausbreitete und insbesondere innerhalb der Philosophie an eben demselben Orte, wo damals jene Gründer der romantischen Schule lebten und wirkten, in Jena, Fichte und Schelling in ihren Kreis bannte.

Die satyrisch-empfindsame Reise zum guten Geschmack, die Tieck in seinen Dichtungen begann, verbreitete die Lauge muthwilligen Spottes über die Trivialität der steifen, altklugen Aufklärung eines Zeitalters, welches noch nicht gelernt hatte, aus den Dichtungen Lessing's, Goethe's und Schiller's den gediegenen, ächt menschlichen Lebensinhalt mit vollen Zügen zu schöpfen. Die philanthropischen Erzieher des Aufklärungszeitalters hatten statt der Ammenmährchen moralische Erzählungen in die Kinderstube verpflanzt. Statt dieser wurden jetzt wiederum Mährchen als das Lebensbrot der Kindheit bezeichnet, und Tieck's Genofeva, der gehörnte Siegfried, die Geschichte der sieben Haymonskinder und der Magelone wurden bei den Müttern eingeführt. Die Phantasie machte gegen die nüchterne Verständigkeit ihre Rechte geltend; Begeisterung und Schwelgen des Gemüths im Ueberschwänglichen wurden auf den Thron erhoben. Man hielt der gar zu nüchtern gewordenen Zeit das Vorbild einer andern Zeit vor Augen, in welcher das durch die Brille der verklärenden Phantasie betrachtete Leben durchweg poetisch gewesen sei: das Mittelalter. Als eine wunderbare Zeit erschien den Romantikern dieses Mittelalter, wo (wie Görres sagte) die Erde noch liebeswarm und lebenstrunken aufglühte, die Völker noch kräftige junge Stämme waren, noch nichts Welkes, nichts Kränkelndes, Alles saftig, frisch und voll, alle Pulse rege schlagend, alle Quellen rasch aufsprudelnd, wo ein ahnend Sehnen in dem Gemüthe aller Dinge und ein freudig sinnend Verlangen in allem Irdischen gewesen, ein großer Erdenfrühling über den Welttheil ausgebreitet war. Mit dem überschwänglichen Geiste solcher Poesie dachte der Verfasser des „Heinrich von Ofterdingen" alle Stände und Verhältnisse des Lebens zu durchschreiten und die nüchterne Welt zu erobern, damit sie wiederum das Nächste und Gewöhnliche als ein Wunder und, was für die

gewöhnlichen Menschen ein Fremdes, Uebernatürliches und Unbegreifliches sei, als ihre wahre und liebe Heimath betrachte. Von solchen Ideen durchdrungen, konnte Novalis Goethe's Genius des Materialismus und des Verraths der Kunst an die gemeine Wirklichkeit beschuldigen. An die Stelle des Aufklärungsdunkels, der sich bis dahin breit gemacht hatte, setzte Friedrich Schlegel den Geniedünkel und die „göttliche Grobheit." Die alte strenge Verstandesmoral mit dem Schulstock des kategorischen Imperativs wurde als steife Sittenzierere verachtet und die Rechte der Sinne als ein neues Evangelium der Moral verkündigt. Die von der Zucht des Verstandes befreite Phantasie stellte sich auf sich selbst und behandelte in souveräner Machtfülle Alles, was ihre Ansprüche beschränkend sich ihr in den Weg stellen wollte, mit übermüthigen Fußtritten. Die phantastische Willkür des sich selbst Gesetze gebenden Ich führte zu vornehm ausschließender Verachtung der Wirklichkeit und ihrer Rechte.

Erklärlich ist allerdings diese Wendung, welche die Romantik in ihrem ersten revolutionären Stadium nahm, aus dem vorwaltend verneinenden Charakter der Aufklärung und der kritischen Philosophie, welcher unausbleiblich nach einem positiven Ersatz hindrängte. Auf einen solchen hatte aber die kritische Philosophie deutlich genug, als im Gebiete der Erfahrung gelegen, hingewiesen. In der ersten Bestürzung des an geträumten übersinnlichen Schätzen erlittenen Verlustes übersah man diesen verheißenen Schatz wahrer Güter oder schätzte ihn im Uebermuthe der Verwöhnung zu gering, um sich dabei befriedigen zu können. Das erste Gefühl des Verlustes erweckte eine stürmische Sehnsucht nach den Zeiten, da die Glaubensfülle dieser übersinnlichen Welt die noch zweifelfreien Gemüther ungetheilt befriedigte. Jetzt trieb das Gefühl der Leere und des Mangels die rathlosen Gemüther über Hals und Kopf zu dem überlieferten Vorrath an übersinnlichen Ideen zurück, den die Vergangenheit besessen hatte. Im Gefühle seiner Vereinsamung flüchtete sich der Geist in das Gebiet der Phantasie, die im regellosen Spiele der Vor-

stellungen mühelos Wirklichkeiten vorzaubert, die der Verstand an der Hand der Erfahrung nicht findet.

Die wirkliche Aufgabe wäre gewesen, nach Ueberwindung aller Schatten und Träume der denkentfesselten Einbildungskraft und alles täuschenden übersinnlichen Scheines die besonnene Arbeit des Denkens, Forschens und schöpferischen Bildens im Felde möglicher Erfahrung zu übernehmen, um aus dem harten Kiesel der Wirklichkeit das Feuer der Erkenntniß zu schlagen, die Gesetze der gegebenen Welt zu erforschen, die Wirklichkeit der Natur und des lebendigen Menschengeistes zu begreifen. Noch war der Ernst dieser Aufgabe zu mühevoll für ein mattes und unthatkräftiges Zeitalter, das empfangen wollte, ohne arbeiten zu müssen. Nur eine kleine Schaar erlesener Geister erfaßte sogleich, was Noth that, und arbeitete in geräuschloser Stille, dem schmeichelnden Beifall der Menge entsagend, im Schachte des zugleich Natur und Menschenwelt umspannenden Erfahrungsfeldes, um das Erz zu gewinnen, das ernste Denker zu wirklicher Erkenntniß verarbeiten zu können hoffen durften.

Die trüben, politischen Verhältnisse der Zeit, welche auf die erste revolutionäre Epoche der Romantik folgte, die schmachvolle Erniedrigung unsers Vaterlandes im Anfange dieses Jahrhunderts trieb die von der Phantasie beherrschten Gemüther aus der lebendigen, thätigen Gegenwart und von den unerquicklichen heimischen Dingen hinweg, zu empfindsamer Flucht vor den Mächten des wirklichen Lebens. Der in der Gegenwart unbefriedigte Geist schickte sich zu einem großen Kreuzzuge in eine fremde, vergangene Welt an, welcher zu einer umgekehrten Odyssee nach einer Heimath wurde, deren Bild man in der Vergangenheit suchte. Statt die Vergangenheit mit hingebender Liebe, aber zugleich mit dem eindringenden kritischen Blicke des Verstandes als die Vorstufe für das Leben und die Bildung der Gegenwart zu begreifen, begnügte sich das trübe Gemüth und die überschwängliche Phantasie der Romantik damit, die Vergangenheit im falschen Lichte des Ideales anzuschauen, das sie zur Befriedigung der in der Gegenwart empfundenen Leere er-

sehnte und phantastisch wiederherzustellen verlangte. Aber auch in diesem unklaren und unerquicklichen Beginnen lag doch insofern ein Verdienst für den Fortschritt des Geistes, daß auf solche Weise wenigstens der Weg betreten wurde, auf welchem in der Folge ein wirkliches Begreifen der Geschichte erstrebt und damit eine eigentliche Geschichtswissenschaft begründet werden konnte.

Vorerst aber durchspähte der rückwärts gewandte Blick der Romantik die Religionen aller Zeiten und Völker. Die Geschichtsbetrachtung wandte der Gegenwart und der Neuzeit den Rücken und vergrub sich in die Urgeschichte der Völker, um (wie der romantische Theologe Schleiermacher sehr bezeichnend sagt) die todten Schlacken alter Religion von Neuem zu beleben und alle Religionen aus ihren Gräbern zu wecken durch das heilige Feuer der Dichtung. So wurde die Mythologie, als eine Symbolik der Ideen des Uebersinnlichen, aus dem Schutte des Alterthums hervorgeholt, um zum Mittelpunkte der Poesie und Kunst erhoben zu werden. Durch seinen Freund Novalis in Jena von der Kant'schen Kritik zur Romantik bekehrt, wurde Friedrich Creuzer der Vater der romantischen Mythologie und Symbolik der alten Welt, in welcher Görres mit maßlos ausschweifender Phantasie das ewige Räthsel aller Zeiten und die Jugend der Geschichte zu deuten unternahm. Die „uralt heiligen Lieder am Ganges" wachten wieder auf, wo man die Jugendzeit des Menschengeschlechts und das Urvolk mitsammt der Urreligion aller Völker suchte. Auch die vaterländische Urzeit, die Lieder der Edda, die alten deutschen Volksbücher und die Schriften wunderlicher tiefsinniger Mystiker wurden von den Romantikern hervorgeholt aus dem Staube der Bibliotheken, um als Lebensbrot für den Heißhunger der Phantasie lange vorher schon zu dienen, ehe eine wissenschaftliche kritische Alterthumsforschung diese Schätze als geschichtliche Geistesdenkmäler der Vergangenheit zu begreifen unternahm.

Durch die alten Mystiker wurde die Romantik zur Natur geführt. Für den nach der Seite der Gegenwart des wirklichen Lebens verlornen Schwerpunkt suchte die Romantik

dadurch einen Ersatz zu gewinnen, daß sie sich der frischen Weide der Natur zuwandte und auch hier, in ihrem zwar phantastischen Gebahren, gleichwohl ebenfalls einen richtigen Instinkt für das Erfahrungsziel einer künftigen ernsten Geistesarbeit verrieth. Aber das Verfahren der Romantik war mühelos, und ihre Arbeit war nicht mit dem Schweiße des Lernens und Forschens erkauft. Man schwärmte über die Natur an der Hand übersinnlicher Ideen, mit deren Hülfe man den großen Isisschleier zu heben hoffte. Und was schaute man dahinter? Novalis hat es entdeckt: nichts Anderes, als das eigne Ich. Man wollte die Natur als Ganzes in Einer Anschauung darstellen, wo Erfahrung nur einzelne Seiten wahrnahm, und man isolirte letztere und gestaltete sie symbolisirend zu besondern Kräften und Ideen aus, wo die Erfahrung nur Beziehungen und Wechselwirkungen kannte. Man trug sein Ich in die Natur hinein und träumte von einer Seele der Natur, und empfand mit dem romantischen Dichter des „Hyperion" die Wonne, dem herrlichen geheimen Geist der Welt sich in die Arme zu werfen und in seine Tiefe sich wie in einen bodenlosen Ocean hinabzutauchen. Man schuf sich die Natur mit der Phantasie und nannte dies „über die Natur philosophiren."

Ueber solches Verfahren hatte die Kantsche Kritik als ein ganz und gar unstatthaftes und unfruchtbares den Stab gebrochen. Aber die romantische Reaction gegen die großen Grundsätze dieser Kritik nahm es wieder auf; denn es war vornehm und bequem, mit intellektueller Anschauung die Lücken der Erfahrung zu überfliegen. Statt den von Kant in die Welt gebrachten Grundsatz bloßer Erfahrungserkenntniß rücksichtslos und folgerichtig im Gebiete des Forschens durchzuführen, stellte man sich unter die Fahne eben der Hypothesen und Ideen, welche Kant als Gebilde der Phantasie aus dem Gebiete wirklicher Erkenntniß ausgewiesen hatte. Die philosophische Romantik übernahm es, mit den Mitteln der denkentfesselten Phantasie wenigstens den Schein des Denkens zu retten. Der von Kant vorwärts gethane Schritt wurde wieder rückwärts gethan, die

Phantasie wurde wieder von der Zucht des Verstandes befreit, unter deren strenge Controlle sie Kant gestellt hatte; so verlor sie sich von Neuem in das nebelhafte Feld des Ueberschwänglichen, aus welchem sie der Denker vom Königsberge kaum ausgetrieben hatte. Die Ideen des Uebersinnlichen, welche dieser als Gebilde der die Erfahrung übersteigenden Einbildungskraft aufgezeigt hatte, denen keine gegebene Wirklichkeit entspreche, wurden in den von der Erfahrung leer gelassenen Raum wieder eingesetzt, aber nicht in ihrer alten massiven Gestalt, sondern modisch mit Neuem „verquickt."

Das Denken wandte sich auf die Lebensgebiete der Erfahrung, aber es war gleichwohl von der wirklichen Geistesarbeit der Erfahrung abgewandt und blieb leer; so nahm es aus dem luftigen Reiche der Einbildungskraft das Füllsel, und das Philosophiren wurde ein Bilddenken der Phantasie, phantastisches, visionäres Denken, das in der Taufe den Namen intellektuelle Anschauung erhielt. Und so konnte der alte Kant schon im Jahre 1796 „über den neuerdings in der Philosophie erhobenen vornehmen Ton" Klage führen, wonach man auf den in Begriffen denkenden Verstand mit Verachtung herabsehe und eine besondere, der Menschheit neue Offenbarung oder Erleuchtung als Ahnung des Uebersinnlichen unter dem Namen der intellektuellen Anschauung in die Philosophie einzuführen trachte, wodurch man den Gegenstand unmittelbar und auf einmal erfassen und als bevorzugter Günstling der Natur geniemäßig durch einen einzigen Blick leisten zu können meine, was doch lediglich Fleiß und Nachdenken und ernste Arbeit der Selbsterkenntniß vermöchten.

Fichte und Schelling wurden die Urheber dieses „neuen vornehmen Tones" in der Philosophie, die Begründer der beginnenden Reaction gegen die kritischen Erfahrungsgrundsätze der Kant'schen Philosophie, die Väter der Philosophie der Romantik. Auch Fichte? Allerdings auch er; bei ihm gingen die Keime der philosophischen Romantik auf, und Schelling hat dieselben ausgebrütet. Sie nannten ihr Philosophiren: die Kant'sche Philosophie fortbilden. Wir

nennen es: den ganzen Gewinn seiner Kritik preisgeben und hinter Kant zurück in einen neuen Dogmatismus verfallen.

Fichte begann in vermessener Siegesgewißheit mit übermüthigem Selbstgefühle, das sich zur souveränen Ironie gegen alles Gegebene steigerte und sogar den Willen des Menschen durch phantastische Steigerung von seinen Naturbedingungen loslöste. In diesem Allem ist er der ebenbürtige Genosse der romantischen Genie's, die gleichzeitig mit Fichte in dem stillen Saal-Athen ihr Wesen trieben. Und Schelling war sein würdiger Nachfolger, indem er die Einbildungskraft, die schon bei Fichte als alle Schranken überfliegende Willkür sich geberdete, vollends von ihren Naturbedingungen befreite und den ästhetischen Maßstab ächtromantisch als Herrn über den sittlichen erhob.

Die Epochen, welche die Philosophie der Romantik in dem Zeitraume der zwei Menschenalter, die Schelling als ihr Apostel durchlebte, durchlaufen hat, sind auch die Epochen des Schelling'schen Philosophirens selbst. Und beide entsprachen der allgemeinen Physiognomie des ganzen Zeitalters. Auf den Sturm der Revolution folgte deren Kritik durch die steigende Macht des Kaiserreiches. Auf Napoleon's Sturz folgten die Versuche zur Wiederherstellung des Alten. Die aus den Freiheitskriegen und der Idee der heiligen Allianz stammende politische Romantik ist nichts Anderes, als der Enthusiasmus der germanischen Alterthümelei im Bunde mit der politischen Reaction. Auf den kurzen Lichtblick der Julirevolution und der durch sie hervorgerufenen vorübergehenden Erschütterung der Staaten folgte ein Rückschlag des freien Geistes in den Bestrebungen der jüngeren Hegel'schen Schule und der Lichtfreunde, die sich zuletzt gegen die Romantik auf dem Throne wandten.

Diese öffentlich-politische Richtung des Zeitgeistes fand ihren Gedankenhintergrund in der philosophischen Romantik. Der Abfall von den Grundsätzen der kritischen Philosophie trat zuerst, in der revolutionären Phase, als leises Ahnen und Vernehmen des Gefühls bei Jacobi, dann als stolzer

Terrorismus des leeren schwindelnden Ich bei Fichte und als Enthusiasmus der intellectuellen Anschauung, die das Unbedingte pantheistisch als Seele der Welt erschaut, bei Schelling auf. Und wie sich selbst bei Göthe in den weiten Rahmen seiner Faustiade im Verlaufe der Zeit nach und nach der Spuk der Romantik poetisch einwob, so berühren und spiegeln sich in Schelling alle fortschreitenden Wandelungen und Wendungen des romantischen Zeitgeistes, in Schelling, der selbst in der ersten jugendlichen Erregung seines Geistes einen „Trunk aus der Quelle Kant's" gethan hatte. Als während des raschen Steigens der Napoleon'schen Macht alle Blicke erwartungsvoll auf den politischen Schauplatz gerichtet waren, vereinigte sich in der reaktionären Phase der Romantik mit dem Enthusiasmus der Kunstanschauung die Reflexion zur Umkehr in den Hafen des Theismus. Die kritischen Stimmen solcher Denker, welche von einer gründlicheren Erforschung des menschlichen Wesens ausgehend, länger als ein Menschenalter gegen den reißenden Strom des Zeitgeistes schwammen, verhallten ungehört im Getose der romantisch aufschäumenden Wogen. Während die politische Restauration dem Bestehenden die Idee des romantischen Staates einzuimpfen bemüht war, vollendete sich in der Restaurationsphase der Romantik die wiederhergestellte Theologie durch Verschmelzung mit dem Pantheismus zur Gestalt einer neuen Theosophie nach dem Vorbilde Jakob Böhme's, um endlich im Bunde mit der Romantik auf dem Throne, in einer förmlichen Offenbarungsphilosophie, die dogmatisch-speculative Träumerei zu einem letzten Rettungsversuche der alten Weltanschauung zu steigern. Damit hat die Philosophie aufgehört, Philosophie zu sein, und ist zur Scholastik und Sophistik, d. h. zur Scheinphilosophie herabgesunken.

V.

Schelling hat in der Geschichte seines Philosophirens alle verschiedenen Phasen durchgemacht, welche die Philosophie der Romantik, als die Philosophie des Abfalls von den

Kant'schen Prinzipien einer möglichen Erfahrungsphilosophie, durchlief. Sie ist in ihm recht eigentlich eine persönliche geschichtliche Gestalt geworden. Darin liegt seine geschichtliche Bedeutung. Alle bedeutende Namen, welche sich an der philosophischen Geistesarbeit unseres Jahrhunderts betheiligten, haben zu Schelling in irgend einer bestimmten, sei es freundlichen, sei es gegnerischen Beziehung gestanden. Meist war diese Beziehung eine persönliche, selten eine bloß literarische. Und mit einziger Ausnahme derjenigen unter seinen Gegnern, welche an Kant's unsterblichen Leistungen sich über die Aufgabe der Philosophie orientirten und als Gegner der philosophischen Romantik gegen den Wind und Strom des Zeitalters ankämpften, — wie Fries, Schopenhauer, Herbart und Beneke — schienen alle übrige hervorragende Denker seit Kant willig oder unwillig nur aufgetreten zu sein, um zuletzt noch den Triumphwagen Schelling's zu schmücken, als dieser in hohem Alter noch einmal den Hippogryphen sattelte, um aus dem legendenträumenden München nach dem neuromantischen Berlin zu ziehen, wo man dem philosophischen Messias Palmen streute und Hosianna rief. Aber wie bald war dieser dort lebendigtodt begraben, ehe noch seine sterbliche Hülle die irdische Scholle deckte! Und von seiner Auferstehung hat bis jetzt so wenig verlautet, daß noch viel weniger die neue Johanneskirche des heiligen Geistes, die er verkündigte, ihre Pfingstfeier begehen konnte. Nur der Leichengeruch, den die letzte Gestalt seiner Speculation ringsum verbreitete, wäre nahe daran gewesen, die philosophische Luft der letzten Vergangenheit zu verpesten, wenn nicht aus dem ewig jungen Schooße der Naturwissenschaften der philosophische Geist seine Wiedergeburt zu feiern ernstlichste Anstalten gemacht hätte.

War nun Schelling gleich keine Erscheinung ersten Ranges in der Geschichte der deutschen Philosophie, so besaß doch sein Wesen Zähigkeit genug, um unter der Gunst äußerer Umstände, durch bewußtes und absichtsvolles Anbequemen an Vorgefundenes oder durch Autorität und Ueberlieferung Gegebenes, sowie durch elastische Willfährigkeit

gegen Machthaber die blendenden Erfolge seines ersten jugendlichen Auftretens künstlich zu einer Bedeutung fortzuspinnen, deren Schein auch Solche täuschen mochte, die seinen Tendenzen innerlich fremd blieben. Schelling besaß eine ungewöhnliche Gabe der Empfänglichkeit und Aneignungsfähigkeit für fremde Leistungen. Er verstand es eben so gut, sich von Platon, wie von Spinoza und Leibniz, von Bruno wie von Jacob Böhme, um von gleichzeitig auftretenden Systemen, die auf ihn einwirkten, ganz abzusehen, gerade dasjenige anzueignen, was für die Entwickelung der Ideen, die ihn gerade erfüllten, förderlich war. Ohne sich Zeit zu nehmen, in die Eigenthümlichkeit fremder Systeme völlig einzudringen, hielt er sich nur an den oberflächlichen Gesammteindruck, den sie auf ihn machten, und gab den fremden Ansichten durch seine Gesichtspunkte ein scheinbar neues Gepräge. Lud er auf diesem Wege den Vorwurf der Undankbarkeit gegen Vorgänger auf sich, an die er sich anlehnte; so war er in der Wahrung seiner eigenen Ansprüche um so eifersüchtiger und ließ sich dabei zu einer Polemik fortreißen, die den wissenschaftlichen Ernst ebenso sehr, wie die sittliche Haltung verleugnete. Er glaubte mit geistreichen Ansichten und glänzenden Einfällen auszureichen, wo allein eingehende Untersuchungen fördern konnten. Von der sorgfältigen und nach allen Seiten gewissenhaft abwägenden und umsichtig abgrenzenden Genauigkeit des Kant'schen Verfahrens besaß Schelling keine Spur. Bunt und wild schaltet er mit Begriffen nur nach der Regel der Willkür, welche die maßlose Einbildungskraft darbietet. Es war ihm nicht gegeben, in geordnetem folgerichtigen Fortgange des Denkens dem Gegenstande sich hinzugeben, sondern er geht ganz in der Weise der Phantasie stets nur sprungweis vorwärts und schweift von der Sache immer wieder auf fern und nebenliegende Gegenstände ab. Hand in Hand geht damit die vornehme, stets dreistzuversichtliche, unfehlbare Weise, welche Zweifel und Widersprüche entweder mit Machtworten beschwichtigt oder an den Schwierigkeiten künstelt, um sie in ein möglichst ungewöhnliches und glänzendes Licht zu setzen und mit dem

Scheine eines Wunderbaren und Geheimnißvollen zu umhüllen, das aber doch, wie mit Offenbarungen vom Dreifuße der Pythia, zu lösen und zu ergründen er selber der Mann sei. Und wer sich ja zu der vornehmen Höhe seines Prophetenthums der intellectuellen Anschauung nicht zu erheben im Stande oder nicht gewillt zeigte, ward als unheiliger Pöbel und träges Vieh mit höhnischer Verachtung behandelt.

Schellings Philosophiren ist nichts weniger gewesen, als eine Philosophie aus Einem Gusse. Ein in sich gegliedertes und geschlossenes Gebäude des Wissens hat er niemals zu Stande gebracht. Mit der heiteren Krankheit eines hochgespannten Selbstgefühls stürzte er sich in tumultuarischer Unruhe in immer neue Wendungen der Speculation und forderte oder verhieß, was er doch bei keinem seiner nächsten Schritte wirklich leistete. Es war dieß ganz die Weise junger Denker, die der Kritiker der reinen Vernunft schon im Jahre 1783 mit den Worten tadelte: Pläne machen ist meistens eine üppige, prahlerische Geistesbeschäftigung, wodurch man sich ein Ansehen von schöpferischem Genie giebt, indem man fordert, was man selbst nicht leisten, oder tadelt, was man doch nicht besser machen kann, und vorschlägt, wovon man selbst nicht weiß, wo es zu finden ist.

Diese Schelling'sche Weise der philosophischen Schriftstellerei entspricht völlig der romantischen Ironie, die ein charakteristisches Kennzeichen der romantischen Schule ist und sich in dem Bestreben beurkundet, das kaum Hervorgebrachte wieder aufzulösen und von früher eingenommenen Standpunkten sich immer wieder zu befreien, ohne daß doch dieses fortwährende Weitereilen ein wirkliches Emporstreben zu neuen Erkenntnissen auf dem festen Grunde neuer Erfahrungen wäre.

Daß Schelling's Philosophiren niemals abgeschlossen war, sondern unter den Bildungseinflüssen der Zeit und der Mitstrebenden stets der Ergänzung offen blieb, könnte als ein Vorzug erscheinen, wenn nur wenigstens zuletzt, als der Erwerb eines sechzigjährigen philosophischen Lebens, vom

Baume seiner Erkenntniß eine reife Frucht der Gegenwart in den Schooß gefallen wäre. Aber die einzige, wenigstens in der Form ausgereifte Frucht, auf welche Schelling dreißig Jahre die Mitlebenden hatte warten lassen, und die endlich sein Nachlaß zu Markte brachte, seine Philosophie der Mythologie und Offenbarung, ist im Sinne Kant's eine Frucht der faulen Vernunft. Mochte nun aber seine Philosophie kein Ganzes sein im Sinne eines innerlich zusammenhängenden und geschlossenen Gedankengebäudes; so könnte es ihm doch wohl zum Ruhme angerechnet werden, daß die aufeinanderfolgenden Stufen und Wandelungen seines Philosophirens wenigstens ein geschichtliches Ganze in dem Sinne bildeten, daß sich darin ein abgeschlossenes Stück der vergangenen Zeitgeschichte unserer philosophischen Geistesentwickelung seit den Tagen Kant's spiegelte? Wenn nur nicht der Schatten auch dieses Ruhmes sich als ein zweideutiger erwiese, sobald der in die Wagschale fallende Inhalt dieser philosophischen Wandelungen an dem Maßstabe der philosophischen Kritik gemessen wird! Denn diejenige Seite des Zeitgeistes, deren Zuge sich Schelling widerstandlos hingab, war nicht die Sonne der neuaufgehenden Geisteswelt, sondern der untergehende Stern einer vergangenen Weltansicht, deren wissenschaftlicher Ueberwindung die große Lebensarbeit Kant's gegolten hatte. Durch den Versuch, das kritisch Vernichtete dogmatisch wiederherzustellen, im Dienste dieses vergangenen Geistes stehend, hörte Schelling auf, Philosoph zu sein und wurde zum Verräther an der Philosophie. Er war, mit Einem Worte, der Philosoph der Romantik par excellence.

Schon im ersten philosophischen Stadium, da er an Fichte sich anlehnend die Kant'sche Philosophie fortzubilden gemeint war, zeigen sich die Keime des Abfalls von derselben zum Dogmatismus. In seinem zweiten, naturphilosophischen Stadium verhüllt sich dieser Abfall von der kritischen Philosophie in dem Enthusiasmus der intellectuellen Anschauung des Absoluten, welche nichts anderes als ein

hinter der Wolkenhülle der Phantasie versteckter Rückfall zu Spinoza's Dogmatismus ist. Im dritten Aufzug des Schelling'schen Drama's wendet sich der speculative Romantiker vom Pantheismus zum Theismus hin, da es galt, in dem katholischen München festen Fuß zu fassen. Dort wurde der romantische Theist, unter Franz von Baader's geistigem Einflusse, an der Hand Jacob Böhme's, zum phantastischen Theosophen, um endlich in der Offenbarungsphilosophie die vollendete dogmatische Träumerei als fünften Act des Drama's aufzuführen.

Mit philosophischer Deutung der Mythen hatte der junge Tübinger Student seine Laufbahn als Schriftsteller begonnen. Philosophische Mythen dichtete seine Phantasie unter den Einflüssen der Fichte'schen Wissenschaftslehre, des Spinozismus und der Böhme'schen Mystik. Mit heidnischer Mythendeutung beschäftigte sich der Münchener Akademiker, und mit christlicher Mythologie schloß er seine öffentliche Wirksamkeit. Mythenbildende Phantasie blieb sein Denken durch alle Stadien seines Philosophirens hindurch. So mag es uns nicht Wunder nehmen, wenn unter den Mythen des Alterthums uns eine Gestalt begegnet, die ein treues Bild von Schelling's Wesen und speculativer Laufbahn darstellt. Als ein ächter Proteus nämlich erscheint der philosophische Romantiker, der die Kunst besaß, sich in immer neue Gestalten zu verwandeln, ohne daß er zuletzt, zur Beschämung aller Gegner, seine proteische Gestalt in die Gestalt der Freiheit zurückzuwandeln vermocht hätte.

Wessen der romantische Zeitgeist bedurfte zur Heimkehr in den Hafen des Theismus und der Offenbarung, das war dem untrüglichen speculativen Kopfe nicht verborgen. Darum konnte er, aus der Kiesebene Münchens in den Berliner Sand versetzt, mit dem Orakelspruche auf die Bühne treten, daß er durch seine lange zurückgehaltene Geheimlehre nun endlich eine gänzliche Revolution in der Philosophie bewirken wolle. Die Geheimlehre des „philosophischen Cagliostro" ist endlich enthüllt worden, aber die Revolution der Philosophie

blieb aus. Welche Bewandtniß es mit jener hat, wird aus ihrer Darstellung offenbar werden, wenn wir in unserer geschichtlichen Entwickelung auch über das Jahr 1848, das der Greis Schelling, wie der Jüngling das Jahr 1789 erlebte, bis zu den letztvergangenen Jahren seines Lebens gelangt sein werden, wo auf den flüchtigen politischen Rausch in unserem Vaterlande ein lang andauernder politischer und philosophischer Katzenjammer gefolgt ist, der die Männer des freien Gedankens zu dem Geständnisse brachte, daß ein großer Moment ein kleines Geschlecht gefunden habe.

Wir werden diese sechzig Jahre unserer philosophischen Geistesentwickelung, die Schelling mit durchmachte, nunmehr an ihm selber darzustellen und zu würdigen suchen, indem wir sie unter den Gesichtspunkt der Romantik, d. h. des Abfalls von den Grundgedanken der Aufklärung und der kritischen Philosophie stellen. Vor dem Gerichtshof dieser großen Prinzipien wird sich Schelling selbst vertreten, wir werden ihn womöglich immer selbst reden lassen und nur für die Einordnung und Abrundung seiner Gedanken zu einem geschlossenen Ganzen Sorge tragen. Jeder ist zuverlässig selbst sein bester Anwalt. So werden wir es darum auch mit seinen Genossen und Mitarbeitern für die Philosophie der Romantik, wie mit seinen Gegnern und Antipoden halten, deren Jeder an dem Orte auftreten wird, wo er in die Gesammtbewegung dieser philosophischen Culturepoche eingreift und wirkt. Auf diesem Wege werden sich uns, so hoffen wir, die Kämpfe und Parteiungen, die Zweifel und das Ringen, mitsammt den bedingenden Einflüssen und bewegenden Mächten des philosophischen Geisteslebens dieser Zeit zum Gesammtbilde einer Geschichte dieser Bewegung abrunden, worin Schelling den Mittelpunkt bildet. Aus diesem Gesammtbilde soll dann zugleich womöglich zweierlei deutlich werden: einmal, welche Bedeutung in der deutschen Philosophie seit Kant die philosophische Romantik behauptet, und sodann, in welchem Geiste diese Geistesrichtung dachte und in welcher Weise sich dieses Denken innerhalb seiner

Eigenthümlichkeit fortbildete und zu einem Abschlusse brachte, der die innerliche Haltlosigkeit des ganzen Bemühens offenlegt.

Schelling war kein kritischer, sondern ein dogmatischer Philosoph. Er stellte sein Denken nicht unter die Controle des Verstandes, sondern ließ es von der Phantasie überwuchert werden. Dies ist vom Anfang seines philosophischen Auftretens an die formelle Eigenthümlichkeit seines Philosophirens, die sich durch alle Wendungen und Wandlungen des Inhaltes gleichbleibt. Wir werden die einzelnen Stufen dieses seines Philosophirens nach einander und nach ihrem innern Zusammenhange betrachten, indem wir jede derselben aus den betreffenden Schriftgruppen charakterisiren und durch den Nachweis der Bildungseinflüsse zugleich die Wege offen legen, wie er zu jeder dieser Stufen gelangt ist und welche Ergebnisse er gewonnen hat. Daraus wird sich schließlich auch die Stellung würdigen lassen, welche Schelling in der allgemeinen deutschen Geistesbewegung und der Literaturgeschichte unsers Jahrhunderts einnimmt.

Dies ist der Plan unserer Darstellung. Während der letzten sechzig Jahre in der Geschichte der deutschen Philosophie, die Schelling mit erlebte und in seinem eigenen Philosophiren darstellte, bestand das speculative Streben des vorherschenden Zeitgeistes darin, an dem caput mortuum der Theologie Auferweckungs- und Wiederbelebungsversuche zu machen und die Möglichkeit einer Erkenntniß des Unbedingten und Uebersinnlichen, welche das menschliche Vermögen zu erreichen außer Stande ist, durch Trugschlüsse in den verschiedensten Gestalten zu erschleichen, obgleich deren bodenlose Nichtigkeit bereits Kant auf das Gründlichste dargethan hatte. Das Experiment ist mißlungen; die Versuche, das Unbedingte für die menschliche Erkenntniß zu retten, waren vergeblich, wenn auch darum nicht fruchtlos. Denn auch die erneute Einsicht in die Vergeblichkeit dieses Bemühens ist immerhin ein Gewinn. Die Vernunft wurde zu neuen Anstrengungen geweckt, um inne zu werden, daß ihre Kraft anderswo sitzt, daß sie nur am Gegebenen sich bethätigen, nur als

Erfahrungsphilosophie eine Aussicht auf Erfolge haben könne.

Und wenn unsere Arbeit auch nichts weiter zu Stande bringt, als diese Einsicht, die keineswegs neu ist, zu bestätigen, so wird unsre aufgewandte Mühe kein Verlust sein!

Erstes Buch.

Der romantische Aufschwung Schelling's.

Erster Abschnitt.

Schelling's Jugendbildung und erstes literarisches Auftreten.

I. Der Tübinger Stiftler und die Erstlingserzeugnisse seiner literarischen Thätigkeit. II. Die Schrift „über die Möglichkeit einer Form der Philosophie." III. Die Schrift „vom Ich als Prinzip der Philosophie." IV. Die andere Hälfte der Anwendung des Prinzips in der „Neuen Deduction des Naturrechts." V. Die „philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus." VI. Die Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre."

I.

Es war im Herbst 1790, da Schelling als noch nicht sechzehnjähriger Student der Theologie die Universität Tübingen bezog. Er war im Jahre 1775 zu Leonberg, ehemals Löwenberg, einem vierthalb Stunden von Stuttgart entfernten altwürtembergischen Städtchen, in ebendemselben Diakonatshause geboren, wo vierzehn Jahre vorher der Theologe Paulus, der spätere Chorführer der „Denkgläubigen", das Licht der Welt erblickt hatte, welcher in Jena und Würzburg mit Schelling in collegialischer Freundschaft lebte und ein Menschenalter später, als Greis, gegen den positiven Offenbarungsphilosophen vernichtende Blitze schleuderte. Eine seltsame Verwickelung des Schicksals hatte in ihren höhern Lebensalter dieselben Männer als erbitterte Gegner einander gegenüber gestellt, deren Wiege in einem und demselben Pfarrhause gestanden hatte und deren Geister ein jeder getreu seiner Eigenthümlichkeit gefolgt waren. Paulus' Vater hatte in dem Leonberger Diakonatshause die Geisterseherei heimisch gemacht, und der siebenjährige Sohn hatte, seinem Vater zu Liebe, auch eine Zeitlang Geister, Engel

und Teufel gesehen, bis sein ehrlicher Sinn den Trug und Lug auf immer aufgab, um sein ferneres Leben lang zur Fahne der Aufklärung zu schwören. Zerwürfnisse des Geistersehers mit der Leonberger Pfarrgemeinde hatten dessen Absetzung zur Folge, und Schelling's Vater war einige Jahre der Nachfolger im dortigen Diakonate gewesen, bis er als Professor und Rector der niedern Klosterschule zu Bebenhausen, in der Nähe von Tübingen, in den Jahren 1777 und 1778 der Lehrer des jungen Paulus wurde, der in seinen damaligen Tagebüchern die Notiz machte, einen Gulden „wegen der Frau Professor Schelling Kindbett" ausgegeben zu haben. War nun dieß auch nicht die Geburt unsers Schelling, der damals schon im dritten Jahre stand, so ist doch das abermalige Zusammentreffen beider nachmals berühmt gewordenen Schwaben an einem und demselben Orte verhängnißvoll.

Einige Jahre später wurde Schelling's Vater als Prälat und Rector einer andern niedern Klosterschule, nach Maulbronn, versetzt, wo unser Schelling zur Universität vorbereitet wurde. Das ehemalige Kloster Maulbronn war zur Zeit der Reformation, gleich andern würtembergischen Klöstern, in eine gelehrte Schule verwandelt worden. Es liegt zwischen hohen, theils mit Wald bewachsenen, theils mit Weinreben bepflanzten Hügeln in einem engen Thale. Ob die Jugendeindrücke, die hier der Knabe Schelling in der halb byzantinischen, halb gothischen Klosterkirche mit ihren, in mystischem Lichte schimmernden, gemalten Glasfenstern und in dem geheimnißvollen Dämmer des großartigen Kreuzganges empfing, mitgewirkt haben mögen, um ihn später von der Nüchternheit der Kant'schen Aufklärungsphilosophie in die Ueberschwänglichkeiten der Romantik hinüberzuführen, muß dahin gestellt bleiben. Wenn wir aber später den Würzburger Naturphilosophen, wie vom Stein- und Leistenweine begeistert, in bacchantischen Taumel für das neuentdeckte „Absolute" schwärmen sehen; so hatte dieser romantische Enthusiasmus des philosophischen Thyrsusschwingers eine eigenthümlich bedeutungsvolle Bevorwortung in

dem kleinen nackten Mönche mit der Tonsur, welcher auf einer Traube reitend und an einer solchen naschend, ganz in Wein schwelgend, als Kapitäl an einer Säule des Kreuzganges in der Maulbronner Klosterschule eingehauen ist.

Der Vater brachte den jungen Schelling als ein „frühreifes Genie" selbst in das theologische Stift der alten Eberhardina nach Tübingen, in welches er als herzoglicher Stipendiat eintrat. Das philosophische Biennium, das Schelling nach dem für die Stiftler vorgeschriebenen Studienplane vor dem dreijährigen theologischen Cursus durchzumachen hatte, fällt gerade in die Jahre, da Kant's beide letzte Hauptwerke: die Kritik der Urtheilskraft und die Religion innerhalb der bloßen Vernunft (1790—1792) erschienen waren. So abgelegen nun auch, damals noch mehr als jetzt, das nur von einem einzigen bedeutendern Straßenzuge durchschnittene Tübingen inmitten des Würtemberger Landes vom großen Weltverkehr blieb, so waren nichts desto weniger in die Enge des Ammer- und Neckarthales die Ideen der beiden großen Revolutionen gedrungen, welche im vorletzten Jahrzehent des vorigen Jahrhunderts die Welt zu erschüttern begonnen hatten. Eine Revolution in der Geisteswelt war 1781 vom entlegensten Osten deutscher Zunge ausgegangen, und wenige Jahre später war die neue Geistesfreiheit, die sich kritisch gegen die Ueberlieferungen der Vergangenheit wandte, im Westen Europa's unmittelbar im gesellschaftlich-politischen Leben praktisch geworden. Denn „was der Deutsche längst ersann, bringt ja der Franke an den Mann". Der Schauplatz der französischen Revolution war nahe genug, um auch in den schwäbischen Bergen unter der studirenden Jugend einen politischen Freiheitsrausch hervorzurufen, der unter den Tübinger Stiftlern die Gründung eines politischen Clubbs veranlaßte. In diesem fand sich Schelling mit Hegel zusammen, der zwei Jahre früher in's Stift gekommen war. Und an einem heitern Sonntagsmorgen sah die Frühlingssonne den enthusiastischen Schelling, der später nach der Pfeife der Reaction seinen romantischen Geistestanz aufführte, im glücklichen Rausche

der Jugend mit Hegel um einen Freiheitsbaum tanzen, den beide auf einer Wiese des Ammerthales vor der Stadt aufgepflanzt hatten.

Nachhaltiger jedoch, als dieser flüchtige politische Freiheitsrausch, beschäftigte die Kant'sche Geistesrevolution die Köpfe der Tübinger Stiftler. Nach den Mittheilungen eines damaligen Stiftlers, des Magisters Leutwein, der später als verlumptes Genie unterging, hatte sich Schelling mit einigen seiner für Kant „enragirten" Stiftsgenossen stark in die Kant'sche Philosophie eingelassen, mag es auch dahingestellt bleiben müssen, ob Schelling oder wer sonst von diesen jungen Kantianern, unter jenen sieben Magistern einbegriffen war, die nach einer im Jahre 1796 in einem Lichtenberg'schen Kalender enthaltenen humoristischen Nachricht von einem durch Schwaben Reisenden in einem Tollhause beisammen gefunden wurden und die sämmtlich ihren Sparren der Kant'schen Philosophie verdankt hätten. Genug, auch Schelling that schon in der ersten Zeit seiner jugendlichen wissenschaftlichen Erregung einen „Trunk aus der Quelle Kant's", und bei den Repetenten des Seminars galt er als ein „hochmüthiger Kantianer", den einer dieser Repetenten als „zu aufgeklärt für sein Jahrhundert" erklärte. Die alte kirchliche Rechtgläubigkeit war auch unter den Tübinger theologischen Lehrern im Aussterben begriffen, und der Wunder- und Dogmenglaube hatte einen „aufklärerischen Stich" bekommen. Schelling's Lehrer, die Theologen Flatt und Storr, waren als Supranaturalisten gleichwohl bemüht, die Ideen eines praktischen Vernunftglaubens, welche Kant den Theologen zu Liebe durch die Grenzsperre seiner Kritik noch hatte passiren lassen, in die Theologie einzuführen; während Schnurrer und Rösler auf dem exegetischen und kirchenhistorischen Felde sich zum halbgläubigen Rationalismus hinneigten. Durch den Philologen Boek dagegen wurde die Denkart der Aufklärung noch entschiedener vertreten, der sich Schelling nicht minder, wie sein um fünf Jahre älterer Studiengenosse Hegel zugeneigt hatten. Die Orthodoxie konnte Hegel zu Anfang des

Jahres 1795 aus Bern an Schelling schreiben) ist nicht zu erschüttern, so lange ihre Profession, mit weltlichen Vortheilen verknüpft, in das Ganze des Staats verwebt ist; aber es wäre interessant, die Theologen, die ihr kritisches Bauzeug zur Befestigung ihres gothischen Tempels dem Kant'schen Scheiterhaufen entführen, in ihrem Ameiseneifer möglichst zu stören, ihnen Alles zu erschweren, sie aus jedem Ausfluchtswinkel herauszupeitschen, bis sie keinen mehr fänden und sie ihre Blöße ganz dem Tageslichte zeigen müßten! —

Und ein seltsames Schicksal fügte es, daß derselbe Hegel, der dies schreibt, kaum zwei Jahrzehnte später mit den Mitteln der Speculation die Theologie neu zu begründen glauben konnte, und daß derselbe Schelling, an den jene Kriegserklärung gerichtet war, später nicht bloß zur speculativen Theologie, sondern sogar in den Hafen der Offenbarung umzukehren für räthlich fand! So fest war noch das theologische Wesen, das die Jünglinge als Unwesen brandmarkten, in die öffentlichen Grundlagen des Staats verwachsen! Als Studiengenossen im Stift hatten beide, auf Schelling's Veranlassung, eine Zeitlang zu gemeinsamen Studien auf dessen Stube zugebracht. Auch Hölderlin, der unglückliche Dichter des „Hyperion", war als theologischer Stiftsgenosse in diesen Kreis eingetreten, in welchem neben Platon und Jacobi's philosophischem Romane „Allwill" auch Kant fleißig durchgesprochen wurde. Auf Schelling und Hegel haben außerdem Lessing's und Herder's Schriften und Jacobi's Briefe über Spinoza schon während der Studienzeit bedeutend eingewirkt, so daß Schelling in seiner Schrift „vom Ich" sich die Sprache Platon's und seines Geistesverwandten Jacobi wünschen mochte, um das Ewige und Unwandelbare würdig aussprechen zu können.

Eine ganz eigenthümliche Stellung nahm dieser Jacobi innerhalb der Entwickelung der deutschen Philosophie beim Ausgange des vorigen Jahrhunderts ein. Er war damals, als Fichte und Schelling auftraten, schon ein Fünfziger. Sein Verhältniß zu dem Standpunkte Kant's

entfernte ihn von dem, was wir demnächst Fichte und Schelling werden erstreben sehen, auf der einen Seite ebenso sehr, als dasselbe auf der andern Seite wieder Berührungspunkte mit beiden darbieten mußte, die sich bei Schelling alsbald in seinen ersten philosophischen Schriften zeigen werden. Und wenn beide später literarisch hart an einander stießen, so werden wir dem merkwürdigen Manne ein kurzes Gedächtniß gönnen müssen, um später seinen Streit mit Schelling erklärlich finden zu können. Als Hofkammerrath in jülich-bergischen Diensten, versammelte Jacobi auf seinem nahe bei Düsseldorf gelegenen Landsitze zu Pempelfort einen Kreis von Freunden, Verehrern und Bekannten, mit denen er zugleich in lebhaftem Briefwechsel stand. Ohne Universitätsbesuch lediglich durch eignes eifriges Studium gebildet, nahm der Selbstdenker von Pempelfort an allen wissenschaftlichen Bewegungen den innigsten Antheil. Aber fast alle seine philosophischen Schriften waren Gelegenheitsschriften, durch bestimmte äußere Veranlassungen und literarische Erscheinungen hervorgerufen und vorwaltend polemischer Natur. Mit Spinoza gründlich bekannt, hat er mit seinen „Briefen über die Lehre Spinoza's" (1785) nach Lessing's Vorgange zuerst wieder die Aufmerksamkeit der Denker auf den „wie ein todter Hund" Begrabenen und Vielgelästerten hingelenkt. Diese Schrift war ursprünglich ein Briefwechsel, den Jacobi mit Moses Mendelssohn über Lessing's Spinozismus geführt hatte. Lessing sei aufrichtig (sagt er) und behaupte gar nie, daß er Christenthum habe. Als darauf Mendelssohn in der Schrift „an die Freunde Lessing's" geantwortet und denselben gegen den Spinozismus zu vertheidigen unternommen hatte, veröffentlichte Jacobi eine Replik „wider Mendelssohn's Beschuldigungen", wodurch er sich die Feindschaft des Berliner Aufklärungstribunals zuzog, dessen Zionswächter ihn als Vernunftfeind, Frömmler, heimlichen Katholiken und Jesuiten ausschrieen. Freilich hatte Jacobi schon gegen Lessing geäußert, daß die sinnliche Welt die Grenze für die Wissenschaft sei und daß neben ihr ein ihr unüberwind-

licher Glaube an Gott, Tugend und Unsterblichkeit bestehe, der das Kleinod des menschlichen Geschlechts sei. Und Lessing dagegen hatte ihm zugerufen: Worte, lieber Jacobi, nichts als Worte; die Grenze, die Sie setzen wollen, läßt sich nicht bestimmen, und an der andern Seite geben Sie der Träumerei, dem Unsinn, der Blindheit freies, offenes Feld. — Daran hielten sich die Berliner Aufklärungsmänner, gegen deren Geistesrichtung Jacobi den Aufsatz schrieb: „über eine Vernunft, die keine ist." Darauf folgte die Schrift „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus" (1786). Die durch die französische Revolution entstandene politische Unsicherheit am Rhein veranlaßte im Jahr 1794 Jacobi's Uebersiedelung nach Holstein. Erst im Jahre 1801, einige Jahre vor seiner Uebersiedelung nach München, als Mitglied der dortigen Akademie der Wissenschaften, wo sein Streit mit Schelling ausbrach, setzte er sich mit der Kant'schen Philosophie in dem Aufsatze: „über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstand zu bringen" auseinander.

Ein getreues Abbild seines Zeitalters, nach der Stufe, auf welcher die große Mehrzahl der Gebildeten stand, scheute sich Jacobi vor der folgerichtigen Anwendung und Durchführung von Kant's kühnen durchgreifenden Gedanken und mochte sich doch andrerseits auch wieder ihrer wohlthuenden reinigenden Wirkung nicht entziehen. Kant hatte von einem Vernunftglauben gesprochen, welcher aus dessen vorsichtig zurückhaltender Anbequemung an die praktischen Bedürfnisse eines noch unreifen sittlichen Standpunktes, wie er nun einmal im Schwange war, sich erklärt, aber in der That in Kant's eignem Sinn und Geist nicht folgerichtig begründet, noch von ihm als endgültiger Ersatz für den Verlust an theoretischer Vernunfterkenntniß des Uebersinnlichen beabsichtigt war. Diese Connivenz Kant's an die nun einmal geltende Form des sittlichen Bewußtseins nahm Jacobi als dessen eigne, ernstlich gemeinte Ansicht. Er theilte darin das allgemeine Mißverständniß seiner philosophirenden Zeitgenossen, dem auch Fichte und Schelling in der Auf-

fassung Kant's anheimfielen. Die von Kant hingestellten Schlüsse aus praktischer Vernunft, welche die Hypothesen der Freiheit, Gottes und der Unsterblichkeit wenigstens aus — freilich, im Sinne Kant's, mißverstandenen oder unberechtigten — sittlichen Bedürfnissen des Gemüths, wenn auch nicht zu beweisen, doch als nothwendig zu fordern versuchten, wurden von Jacobi als solche Schlüsse gefaßt, die Kant selbst auf seinem kritischen Standpunkt folgerichtig gezogen habe. Daß sie für den Alles zermalmenden Denker, der ja eben die praktische Vernunft und ihre Schlüsse kritisiren wollte, gleich den übrigen Schlüssen aus reiner Vernunft, nur Trugschlüsse und eitler Schein der überschwänglichen Einbildungskraft waren, dies hat Jacobi übersehen, wie es auch Fichte und Schelling übersahen.

In diesem Mißverständnisse konnte er allerdings Kant zu ergänzen meinen, wenn er das Gefühl und die Ahnung — also nur andere Ausdrücke für jene vermeintlichen oder phantastischen praktischen Vernunftbedürfnisse — als Quelle der übersinnlichen Ideen bezeichnete und damit eine Glaubens- oder Gefühlsphilosophie zu begründen versuchte, die ihrer Natur nach den Angriffen der kritischen Vernunft nicht von Weitem gewachsen war. Und mochten weichere und weiblichere, weniger Verstandes-, als Gefühlsnaturen sich in der Meinung beruhigen, durch Jacobi's Bemühen eine Uebersetzung jener vermeintlich aus dem Schiffbruche des Denkens geretteten übersinnlichen Ideen in das unmittelbare Bewußtsein und ahnungsvolle Gefühl erhalten zu haben; so war doch der Boden dieses der Verstandesprüfung entzogenen dunklen Wahrheitsinstinctes ein so unsicherer und schwankender, daß von hier aus, und mit den eignen Mitteln des Gefühls selbst, sich keineswegs eine begründete Aussicht zeigen konnte, den in den Tiefen des menschlichen Gemüthes ruhenden Schatz an's Licht zu bringen, den Jacobi ahnte.

Hierin haben wir den Schlüssel zu der Weise wie zum Inhalt des Jacobi'schen Philosophirens. Sinne, Verstand und Wille des Menschen gelten ihm öde und leer, und der Grund aller speculativen Philosophie erscheint ihm

als ein großes Loch, als ein ungeheurer finsterer Abgrund, in den wir vergebens hineinsehen. Das Geschäft des Verstandes, sagt Jacobi, ist fortschreitendes Verknüpfen nach Gesetzen der Nothwendigkeit. Was er durch Zergliedern, Verknüpfen, Urtheilen, Schließen und Wiederbegreifen herausbringen kann, sind immer nur Bedingungen des Bedingten, Naturgesetze, Mechanismus, Naturdinge, und der menschliche Verstand gehört als eingeschränktes Wesen mit zu diesen Dingen. Die gesammte Natur aber, als Inbegriff aller bedingten Wesen, kann dem forschenden Verstande nicht mehr offenbaren, als was in ihr enthalten ist, nämlich mannigfaltiges Dasein, Veränderungen, Formenspiel, niemals aber einen wirklichen Anfang, niemals ein wirkliches Prinzip irgend eines wahrhaften Daseins, niemals Persönlichkeit und Freiheit. Der Verstand ist durchaus unfähig, übersinnliche Wahrheiten darzuthun. Da nun gleichwohl die Philosophie auf Erkenntniß des Unendlichen geht, so muß sie, sobald sie mit dem endlichen Verstande Unendliches fassen will, dieses Göttliche zu einem Endlichen herabsetzen. Der Verstand isolirt und ist unvernünftig, er läugnet nothwendig den Gott; aber auch die Vernunft isolirt und ist unverständig, sie läugnet die Natur und macht sich selbst zu Gott. Das Interesse der Wissenschaft, die durch den Verstand möglich wird, besteht darin, daß kein Gott, kein übernatürliches und außerweltliches Wesen sei; ein nüchterner Atheismus, als das Bestreben nach einer vollständigen Einsicht, steht dem Verstande wohl an; aber das Wissen des Uebernatürlichen, von Gott und göttlichen Dingen kann keine Wissenschaft werden. Des wahren Wissens Zweck und Absicht ist, Gott zu suchen und zu finden. Und da es keinen speculativen Weg zum Innewerden Gottes giebt, sondern nur ein unmittelbares Geistes- und Gottesbewußtsein, so muß dieses jeder Philosophie zum Ecksteine dienen, die mehr als bloße Natur- und Verstandeswissenschaft sein will. Den einzigen Ueberzeugungsgrund für das Sein Gottes enthält der Glaube. Zu ihm führt Alles, was über die Natur erhebt. Sein Dasein beruht nicht auf einem bloßen Wunsche, es ist das Gewisseste,

aus dem unser eignes Dasein hervorging. Unsterblichkeit beruht nicht auf einem müßigen Postulate, wir fühlen sie in unserm freien Handeln und Wirken. Es ist unmöglich, daß Alles Natur und keine Freiheit sei; aber die Vereinigung von Naturnothwendigkeit und Freiheit in demselben Wesen ist ein schlechterdings unbegreifliches Factum, ein der Schöpfung gleiches Wunder und Geheimniß. Das Gebiet der Freiheit ist ein für die Menschen undurchdringliches Gebiet. Ziehe die Schuhe aus, denn hier ist heiliges Land! —

Dieser Freiheitsenthusiasmus war es, was Fichte und Schelling mit Jacobi verband. Dasein zu enthüllen und zu offenbaren, das wurde die Losung für die philosophischen Romantiker, welche mit einer höhern Erleuchtung des Genie's die kritische Philosophie, gegen die Warnungen ihres Urhebers, vollenden zu können meinten. Bei Schelling zeigte sich der Hauch des Jacobi'schen Geistes nicht sofort in seinen ersten literarischen Versuchen. Wohl aber wurde er in diesen von einem Geistesverwandten Jacobi's, dem Theologen Herder, angeregt. Seine im Jahre 1792 abgefaßte lateinische Magisterdissertation, womit er nach der für die Stiftler festgesetzten Regel den Uebergang zum eigentlichen theologischen Studiencursus machte, war ein Erklärungsversuch des im dritten Kapitel des ersten Buches Mose's enthaltenen „ältesten Philosophems über den Ursprung des Uebels in der Welt", d. h. über den Sündenfall. Der siebenzehnjährige Magister der Philosophie zeigt in dieser Abhandlung Bekanntschaft mit Lessing's „Erziehung des Menschengeschlechts", mit Kant's Abhandlungen „über den muthmaßlichen Anfang des Menschengeschlechts" und „über das radicale Böse", welche letztere in dessen „Religion innerhalb der bloßen Vernunft" überging, vor Allem aber mit Herder's Schriften „über den Geist der hebräischen Poesie", mit seiner „ältesten Urkunde des Menschengeschlechts" und seinen „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit". Herder wie Kant hatten sich über die mosaische Erzählung vom Urzustande der Menschen und vom Sündenfalle ausgesprochen. Der an den Sündenfall ge-

knüpfte Ausgang des Menschen aus dem Paradiese war ihnen nichts anders, als der Uebergang von der Unmündigkeit eines bloß sinnlichen und vom Gängelbande des Instincts geleiteten Geschöpfes zur Vernunft, von der Vormundschaft der Natur zur Freiheit. So faßte auch Schiller, unter dem Einflusse der Kant'schen Anschauungen stehend, in seinem in demselben Jahre mit Schellings Abhandlung erschienenen Aufsatze „über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde", den Sündenfall als den Riesenschritt der Menschheit zur Vernunft und moralischen Freiheit. Herder hatte auch die Form der biblischen Erzählung in's Auge gefaßt und hatte dieselbe als eine Allegorie oder einen philosophischen Mythus gefaßt, d. h. als Darstellung einer Wahrheit in geschichtlicher Form, ohne daß eine geschichtliche Thatsache zum Grunde läge. Damit hatte er den Lessing'schen Gedanken verknüpft, daß die Menschen in jenem frühesten Zustande der Erziehung durch höhere Wesen bedürftig gewesen seien.

An die Arbeiten dieser Männer schloß sich der jugendliche Schelling an. Als historische und philosophische Mythen gelten ihm die Erzählungen der mosaischen Schöpfungsgeschichte überhaupt, und in der Erzählung vom Sündenfalle sieht er ein von Priestern ausgegangenes mythisches Philosophem über den ersten Ursprung des moralischen und physischen Uebels. Dieselbe theoretische und praktische Vernunft, wie heute, war schon in jenen ältesten Zeiten wirksam; aber der liebenswürdigen Kindereinfalt dieser Zeiten entsprechend, wählte sich der Geist unabsichtlich und mit innerer Nothwendigkeit die symbolische und poetische Form der Ueberlieferung. Und was ist der Sinn jenes mythischen Philosophems, der Wahrheitskern, den es verbirgt? Glücklich und mit ihrem Loose zufrieden lebten die ältesten Menschen, bis sie von der Einfalt der Natur abfallend, sich zu höhern Dingen, in die Sphäre der Götter verstiegen und in Folge dessen ihr ursprüngliches Glück verloren. Dieser einfache Sinn der Erzählung birgt folgenden Wahrheitskern. Der Mensch gewahrt in sich einen verderblichen Zwiespalt, sofern er mitten in der

Natur in eine doppelte Ordnung der Dinge gepflanzt und einestheils den Sinnen unterworfen, anderntheils Genosse einer intelligibeln Welt ist. In jener Beziehung genügt es dem Menschen, sich entweder ganz leidend der Natur zu überlassen, oder die Natur so zu bestimmen, daß er den Forderungen der Sinne genugthue. Dagegen ist eigene Selbstbestimmung das Interesse des in die intelligible Ordnung der Dinge hineingestellten Menschen, wodurch derselbe den höhern Forderungen seiner intelligibeln Natur genügt. Da nun die Natur auf Nothwendigkeit, die Selbstbestimmung auf Freiheit sich gründet, so gerathen wir mit uns selber in Zwiespalt, so daß weder der sinnliche Mensch den intelligibeln, noch dieser jenen ohne Beeinträchtigung seiner Grenzen unterstützen kann. Nirgends finden wir in der Erfahrung, daß der intelligible Charakter allein sich geltend machte. Der sinnliche Charakter dagegen entfaltete sich für sich allein, als der Mensch sich ganz der Natur überließ und dem Instinct der Sinne folgend, in glücklicher Unschuld lebte. Sobald er aber seiner eignen Selbstbestimmung sich bediente, wich er von jenem Stande der Unschuld ab, den wir im Hinblick auf die Natur glücklich preisen, aber im Hinblick auf die Höheres verheißende Vernunft als unsrer unwürdig verwerfen. Dieser Schritt des Menschen ist es, den der priesterliche Philosoph in jenem alten biblischen Mythus beschrieben hat. Wie hing nun aber damit der Ursprung der Uebel zusammen? In jener frühern Zeit war das Prinzip des Handelns die Selbstliebe. Sind aber die Sinne von der einmal erwachten freien Selbstbestimmung unterstützt, so fordern sie schon weit mehr, als im einfachen Naturzustande stattfand. Der Mensch sucht immer noch Angenehmeres und Besseres, und daher kommt der Anfang der Mythen, das Bauen des Bodens, die Unterwerfung der Thiere, die Erfindung der Künste, die verschiedene Lebensweise und die verschiedenen Interessen der Menschen, der Anfang von Streit und Kampf derselben und in ihrem Gefolge das ganze Heer geselliger Uebel. Das Ziel aber, wozu das Menschengeschlecht gleichsam erzogen wird, und welches der Endzweck der

ganzen Geschichte ist, besteht darin, daß die Gesetze der reinen, von aller Herrschaft der Sinne freien Vernunft in allen menschlichen Dingen ausgedrückt werden. Wenn es uns vergönnt sein wird, dieses herrliche Ziel zu erreichen, so werden die Gesetze des Guten und Wahren in uns herrschen, die Tugend wird um ihrer selbst willen und das Gute um des Guten willen gepflegt werden. —

Dies ist der Gang und wesentliche Inhalt der Abhandlung des siebenzehnjährigen Schelling. In ihr mit einem neuern Verehrer desselben „das Gepräge eines selbständigen, kühnen und erkenntnißfreudigen Geistes" zu erkennen, vermögen wir ebensowenig, als mit Rosenkranz in der Form der Darstellung einen besondern Einfluß der schwunghaft aufgeregten und rhetorisch-poetischen Predigtweise Herders zu finden. Die Arbeit verräth einen jugendlichen Verfasser, der es versteht, die Herder'schen und Kant'schen Gedanken über die biblische Erzählung geschickt, obzwar in ganz nüchterner und verständiger Weise, als Zeugniß seiner Studien, wiederzugeben. Neuen Gedanken oder Ahnungen begegnen wir in der Abhandlung gar nicht; der Verfasser hat sich die Kant'schen Unterscheidungen von theoretischer oder praktischer Vernunft, von sinnlicher und intelligibler Welt zu eigen gemacht und theilt auch den Mißverstand Kant's, als ob das sittliche Ziel darin bestände, daß die Gesetze einer reinen, sinnenfreien Vernunft überall zur Durchführung kommen sollten.

Ein weiteres Zeugniß dieses Bemühens, im Sinne einer an Kant sich anlehnenden gebildeten Popularphilosophie des Aufklärungszeitalters „wichtige theologische Begriffe aufzuklären", wie sich darüber Hegel brieflich gegen Schelling ausdrückte, lieferte der theologische Stiftler im Jahre 1793 in einer Abhandlung „über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt". Sie erschien in den von dem „denkgläubigen" Paulus in Jena herausgegebenen „Memorabilien" und führte die in jener Magisterdissertation entwickelten Gedanken auf das allgemeine Gebiet der Mythen überhaupt hinüber. Dem Inhalte nach steht diese Abhand-

lung ganz und gar auf dem Standpunkte der mythologischen Abhandlungen Heyne's, die auch von Schelling wiederholt angeführt werden. Heyne war der Urheber einer wissenschaftlichen Behandlung der Mythologie geworden, indem er nachwies, daß es in der Geschichte der Menschheit eine freilich sehr frühe Zeit gegeben habe, in welcher die religiösen Vorstellungen nicht anders, als in mythischer Form ausgedrückt und dargestellt werden konnten. Als Grundlage solcher Mythen betrachtete Heyne theils Gerüchte von Begebenheiten, theils religiöse Meinungen der frühesten Menschen. Bedürfniß und Armuth des Geistes hätten diese Kindersprache der Geschichte geboren, da bei dem Mangel an Begriffswörtern der Verstand nach Bildern zu greifen genöthigt gewesen sei. Die auf diesem Wege entstandene symbolische und mythische Redeweise sei dann von Dichtern aufgenommen und umgebildet, oft auch entstellt worden. Da nun überdies die mythische Ausdrucksweise selbst ein sehr verschiedenes Zeitalter, je nach der Entstehungszeit der Mythen, gehabt habe und schon in Folge der ersten Fortpflanzung derselben eine den ursprünglichen Sinn treffende ächte Erklärung unerweislich sei; so werde auch die Mythendeutung für den Standpunkt heutiger Wissenschaft schwierig und die Gefahr groß sein, mehr hinein, als heraus zu erklären.

Diese Heyne'schen Gedanken eignet sich der junge Tübinger Student frischweg an und weiß sie einfach und klar mit Geschick wiederzugeben. Er unterscheidet im Begriffe des Mythischen, das sich in den ältesten Urkunden aller Völker finde, mit Heyne, historische Mythen oder Sagen und philosophische Mythen oder allegorische Philosopheme, und fragt zuerst, was mythische Geschichte, und sodann, was mythische Philosophie sei.

Mythisch, im weitesten Sinne des Wortes, ist ihm diejenige Geschichtserzählung, welche Sagen aus einer Zeit enthält, in der noch keine Begebenheiten schriftlich aufgezeichnet, sondern nur mündlich fortgepflanzt wurden, mögen sich nun die erzählten Begebenheiten wirklich auf Ueberlieferung gründen, oder gänzlich erdichtet sein. Als mythisch im engern

Sinne gilt ihm nur diejenige Geschichte, die wirklich auf Tradition beruht, möge sie nun Familiengeschichte oder Volks- und Heroensagen aus den ältesten Zeiten der Menschheitsgeschichte zum Inhalte haben. Sodann sucht Schelling den Einfluß zu bestimmen, welchen einerseits der Kindheitsgeist der alten Welt und andererseits die blos mündliche Ueberlieferung auf den Inhalt der mythischen Geschichte haben mußte. Ist schon das bloße Hören nicht der klarste und deutlichste Sinn, fließen vielmehr seine Gegenstände vielfach ineinander; so kommt dazu noch die Schwäche des Gedächtnisses als ein weiterer Hauptgrund des Unhistorischen, das sich in den Sagen der ältesten Völker findet. Nicht Erzeugnisse künstlicher Dichtung und absichtlicher Fälschung sind dieselben, sondern das Große und Auffallende, Wunderbare schlich sich unvermerkt im Laufe der Zeit in sie ein und gab weitere Gelegenheit zu Verwirrungen. Auch die mangelhafte Beschaffenheit der Hülfsmittel, welche sich zur Fortpflanzung der Ueberlieferung darboten, nämlich Denkmäler, festliche Zeiten und Geschlechtsregister trugen ebenfalls das ihrige dazu bei. Mit der schriftlichen Aufzeichnung endigt nun zwar die eigentliche mythenbildende Periode; aber gleichwohl fallen die meisten Entstellungen der wirklichen Geschichte in die Zeit der ersten, noch in ihrer Kindheit stehenden schriftlichen Aufzeichnung. Vermuthungen tauchten auf und wurden an die Stelle des Geschichtlichen gesetzt; aus willkürlicher Entzifferung zweideutiger Zeichen wurden Begebenheiten aufgebaut, die niemals vorgefallen waren. Der Geist tiefer kindlicher Einfalt, der übrigens nach dem besondern Naturleben der Völker verschieden ist, weht uns aus den ältesten Sagen derselben entgegen. Die Vermischung der Sinnenwelt und höherer Wesen giebt den Sagen ihren Wundercharakter, worin das wirksamste Seelenvermögen, die Einbildungskraft, Nahrung findet. Damit verbindet sich die kindliche Anhänglichkeit an das von den Vätern Empfangene und eine Sprache voll sinnlicher Lebendigkeit. So wird sich bei der Sage niemals die Wahrheit des Inhaltes mit allen seinen Nebenbestimmungen erweisen las-

sen; vielmehr wird derselbe als wahr stets nur in Beziehung auf ein zum Grunde liegendes Factum gelten können, wenn man keine Möglichkeit der Erdichtung einsieht, oder wenn das Erzählte mit einem sonsther erweislichen Factum in Verbindung steht. Dagegen wird ein Mythus als reine Erdichtung, der kein Factum zum Grunde liegt, gelten müssen, sobald bewiesen wird, daß aus der Zeit der erzählten Begebenheit keine Spur der Ueberlieferung bis in die Zeit der Entstehung des Mythus gelangen konnte. Im glücklichsten Falle wird also die mythische Geschichte stets nur Bruchstücke der wahren Geschichte und Trümmer „aus dem Sturm und Wetter der Jahre" bieten können.

Was die sogenannten philosophischen Mythen betrifft, so bezieht sich hier das Mythische blos auf die Form der Darstellung allgemeiner Wahrheiten durch Versinnbildlichung der Begriffe oder durch Einkleidung derselben in das Gewand unmittelbarer, sei es nun wirklicher, sei es erdichteter Geschichte. Sie sind Dichtungen über den Ursprung der Welt und des Menschengeschlechts, über einzelne Erscheinungen der Natur, über Gegenstände einer übersinnlichen Welt, auch über Erfahrungssätze, die von Vätern auf Kinder ererbt sind. Nach der Verschiedenheit der äußern Lebensverhältnisse der Völker ist auch dieser Inhalt ein verschiedener. Das für den Verstand Unbegreifliche sucht die Einbildungskraft zu erklären. Dabei konnte die äußere Erzählungsweise durchaus nüchtern und prosaisch sein. Denn die Art der dichterischen Bearbeitung des Inhalts ist für den Mythus von keinem Belang, der vielmehr seiner Form nach einfach und schmucklos auftreten kann, so daß aus dem Mangel an Kunst bei einem überlieferten Mythus keineswegs ohne Weiteres geschlossen werden darf, es liege in solchem Falle überhaupt kein Mythus vor. — Dies ist der Inhalt dieser zweiten Abhandlung des jungen Schwaben.

Allerdings soll man sich hüten, bei philosophischen Denkern auf die Bedeutung ihrer Jugendarbeiten zu großes Gewicht zu legen. Indessen hat man doch nicht mit Unrecht darauf aufmerksam gemacht, daß Leibnitz in seiner philo-

sophischen Doctordissertation „über das Prinzip des Individuums" seine spätere philosophische Grundansicht bereits andeutend im Keime ausgesprochen habe; daß Kant schon in seiner Jugendschrift „von der wahren Schätzung lebendiger Kräfte" sich wenigstens in formellem Betracht schon ganz so zu erkennen gebe, wie er sich durch sein ganzes philosophisches Schriftstellerthum zeige; daß bei Herbart schon in einer als Zuhörer Fichte's von ihm verfaßten Kritik von Schelling's beiden ersten eigentlich philosopischen Schriften sein späterer metaphysischer Standpunkt entscheidend angedeutet sei. Was Schelling betrifft, so könnte dies in Bezug auf seine ersten eigentlich philosophischen Schriften allerdings bezweifelt und dagegen behauptet werden, daß deren Grundgedanke nicht auch die Seele seiner spätern Theosophie und Offenbarungsphilosophie sei. Wohl aber bleibt es charakteristisch und bedeutsam für Schelling, daß er seine schriftstellerische Laufbahn theologisch mit Mythendeutung begann, daß für ihn das Thun der Einbildungskraft und ihr gesetzloses, bildliches Denken schon damals einen Reiz hatte, der auf sein ganzes späteres Philosophiren eine ansteckende Macht ausübte. Das poetisch-phantasievolle Denken beherrschte ihn durch sein ganzes philosopisches Schriftstellerthum. Die Einbildungskraft mit ihrem täuschenden Scheine überwucherte bei ihm so entschieden die Verstandeskraft, daß jene auch späterhin von Schelling noch fleißig gepflegte Neigung zur Beschäftigung mit den mythischen Erzeugnissen des Alterthums allerdings als vorbedeutend für seine ganze Weise zu philosophiren erscheint. Hätte der Tübinger Stiftler eine gleiche Ader von Kant's eindringendem Scharfsinn besessen, wie solchen bereits als Zuhörer Fichte's der jugendliche Herbart in ausgezeichnetem Grade verrieth; hätte der junge Schelling mit einem Hauche solchen kritischen Geistes das Wesen der Mythenbildung bis auf ihre Wurzeln in dem „wirksamsten Seelenvermögen", wie er die Phantasie bezeichnet, gründlicher zu verfolgen verstanden: so würde sich ihm in die psychologische Natur der Einbildungskraft eine Perspective von solcher Tiefe eröffnet haben, daß damit sein

ganzes Philosophiren eine andere Wendung hätte nehmen müssen, und er würde dadurch vor den Verirrungen und Schwärmereien, in deren Irrgärten ihn die regel- und maßlose Einbildungskraft lockte, bewahrt geblieben sein. Auf dem Wege jedoch, den ihn seine von den „Reizen der Einbildungskraft" bestochene geistige Eigenthümlichkeit führte, blieb er trotz seines Anspruchs, die kritische Philosophie zu vollenden, gleichwohl an deren Schale hängen, ohne sich des eigentlichen Kernes und der innersten Triebkraft des Kant'schen Denkens bemächtigen zu können.

Aber Schellings jugendlich erregbare Natur besaß einen hohen Grad empfänglichen Sinnes für neue wissenschaftliche Richtungen, die reformatorisch auftraten, und eine nicht minder große Empfänglichkeit für die geistige Aneignung des von Andern Dargebotenen. In dem, was die Führer neuer Geistesbewegungen in Angriff nahmen oder in Aussicht stellten, wenn es nur Anknüpfungspunkte für die Phantasie darbot, wußte er sich sogleich zu orientiren, und ein erregbaren Naturen überhaupt eigenthümlicher Ehrgeiz trieb auch ihn, das auf solche Weise sich Darbietende sogleich mit Lebhaftigkeit zu ergreifen und sich frischweg als Mitbewerber um den Kranz des in Aussicht stehenden Ruhmes aufzuwerfen, ohne mit bedenklicher Zaghaftigkeit sich erst von den Gründen der Haltbarkeit des ihm entgegenkommenden Neuen prüfend Rechenschaft zu geben. So führten ihn die nächsten Schritte, die er an der Hand eines neuen Führers im Gebiete der eigentlichen Philosophie that, mit diesem seinem Führer wohl zu enthusiastischem Ergreifen eines tiefen und schwierigen philosophischen Problems, das Kant wenigstens analysirt und für künftige Erfahrungserkenntniß hatte stehen lassen, keineswegs aber auf den Weg, auf welchem im Sinne und Geiste Kant's allein Hoffnung war, dasselbe zur Lösung zu bringen.

II.

Der aus einem Barnabiterkloster in Wien entsprungene Reinhold hatte, als Schwiegersohn Wieland's, durch seine „Briefe über die Kant'sche Philosophie" (1785) eine außerordentliche Professur der Philosophie in Jena errungen und hatte das stille Saal-Athen in wenigen Jahren zum Hauptsitze der Kant'schen Philosophie in Deutschland erhoben, als deren beredter Verkündiger er unermüdlich thätig war. Sein Bemühen ging darauf hinaus, die Denker unter Kant's Fahne auf einen gemeinschaftlichen Standpunkt hinzuführen, um auf diesem die große Angelegenheit der Denkerrepublik mit Erfolg betreiben zu können. Wenn über irgend etwas, meinte er, so seien alle Denker über das Dasein von Vorstellungen in uns einig. Sei nun (so schloß er weiter in seiner „Theorie des Vorstellungsvermögens" 1789) das bloße Besitzen von Vorstellungen noch keineswegs schon Bewußtsein von solchen, so werde vielmehr im Bewußtsein die Vorstellung vom vorgestellten Gegenstande einerseits und vom vorstellenden Subject andererseits unterschieden und auf beide bezogen. Der eine Bestandtheil der Vorstellung sei ihr Stoff, der andere Bestandtheil ihre dem vorstellenden Subject angehörende Form, und das Vorstellungsvermögen verhalte sich zum Stoffe leidend, in der Hervorbringung der Form dagegen thätig. Die Vorstellung eines von der Form des Vorstellens unabhängigen Dinges an sich selbst sei nicht möglich, und das vorgebliche Kant'sche Ding an sich selbst sei eben nur ein Begriff von einem nicht wiederum vorstellbaren und somit für uns nicht erkennbaren Etwas. In jenem Satze nun, daß die Vorstellung im Bewußtsein vom Vorgestellten und vom Vorstellenden unterschieden und als ein Drittes auf beide bezogen werde, meinte Reinhold eine sogenannte Thatsache des Bewußtseins gefunden zu haben, welche allen Menschen unmittelbar durch Ueberlegung einleuchte und alle ihre Erfahrungen und Gedanken begleiten könne.

Diesen sogenannten Satz des Bewußtseins bezeichnete er darum in seiner Schrift „über das Fundament des philosophischen Wissens" (1791) als den durch sich selbst gewissen und verständlichen, des Beweises und der Begründung nicht erst bedürftigen obersten Grundsatz, auf welchen alle Philosophie, wenn sie wahres Wissen gewähren solle, nothwendig gebaut sein müsse, und welcher allein erst dem ganzen Gebäude der Wissenschaft Festigkeit gebe. Habe man sich in den Besitz dieses obersten Grundsatzes gesetzt, so müßten sich aus demselben in der Folge nicht blos die Grenzen des menschlichen Erkenntnißvermögens bestimmen, sondern auch die Erkenntnißgründe für die Wahrheiten der Religion, der Moral, des Naturrechts ableiten lassen, und es würde dann eine Wissenschaft der gemeinschaftlichen Prinzipien aller besondern Wissenschaften geben, worin dasjenige, was die letztern bei ihrer Grundlegung voraussetzten, durchgängig bestimmt aufgestellt werde. Die Entdeckung und Anerkennung dieses Fundaments, geschehe sie über kurz oder lang, sei eine Revolution im eigentlichsten Verstande, denn durch sie werde das kurz vorher Unbedeutendste, Streitigste, Verkannteste unter den Selbstdenkern zum Unentbehrlichsten, Ausgemachtesten, Bekanntesten in der Philosophie.

Ueber dem Bestreben, dieses Eine zu finden, was der Philosophie nach Kant's großer Entdeckung allein noch Noth thue, um die Denker vollkommen unter sich einig zu machen, vergaß Reinhold, die Frage zu erwägen, welche Eigenschaften überhaupt ein solcher oberster Grundsatz haben müsse, damit etwas für die wirkliche Erkenntniß Fruchtbares daraus folgen könne. Aber auch so hat Reinhold das Verdienst, zuerst die Anregung gegeben zu haben, daß man in späterer Zeit das Phänomen des Bewußtseins nach den Bedingungen seiner Entstehung und nach seinen innern Verhältnissen ins Auge faßte. Vorerst entzündete der beredte Reinhold einen Enthusiasmus des Wissens und Erkenntnißlebens, der bei Fichte und Schelling in helle Flammen aufschlug.

Was Reinhold versäumt hatte, gedachte Fichte nachzuholen, als er den Antrag der Erhalter der Universität

Jena, die Stelle des nach Kiel berufenen Reinhold in Jena einzunehmen, bereitwilligst annahm. Ebendaselbst hatte er vierzehn Jahre früher Theologie studirt und sich in die Schriften des durch Lessing wieder aus dem Grabe erweckten Spinoza vertieft. Nach einem langjährigen Hauslehrerleben hatte er sich 1790 über Hals und Kopf, wie er selber bekennt, auf das Studium der Kant'schen Philosophie geworfen, um darin einige Studirende unterweisen zu können. Jetzt sollte der durch seine kleine Schrift „Kritik aller Offenbarung" (1792) schnell berühmt gewordene zweiunddreißigjährige Candidat der Theologie die Kant'sche Philosophie an ebenderselben Universität lehren, wo sich damals nicht weniger als acht akademische Lehrer als „Liebhaber der Kant'schen Philosophie" bekannten. Indem er nach Maßgabe der von seinem Vorgänger gegebenen Andeutungen seine Aufgabe gründlich ins Auge faßte, warf er sich die Frage auf, wie und wo die Philosophie überhaupt anzufangen habe.

Nun hatte aber im Jahre 1792 der Professor Schulze in Helmstädt in einer anonymen Schrift unter dem Titel „Aenesidemus" Zweifel und Bedenken gegen die Reinhold'sche Theorie ausgesprochen und daneben auch den Skepticismus gegen die Anmaßungen der Kant'schen Vernunftkritik zu vertheidigen unternommen. In letzterer sah der neue Skeptiker einen neuen Dogmatismus; denn (so räsonnirte er), wenn unser Verstand durch sein Denken das wirkliche Sein der Dinge nicht erreichen kann, und wenn uns sogar unser eigenes Ich seinem Wesen nach ganz unbekannt bleibt, wie Kant behauptet, woher wissen wir denn, daß dieses Ich die Quelle des thatsächlichen Beitrags ist, den unser Erkenntnißvermögen nicht aus der Sinnesempfindung, sondern aus sich selbst schöpfen soll? Sei dies nun offenbar ein Fehlschluß Kant's, so stelle derselbe weiterhin ohne allen Beweis den Satz auf, daß alle unsere Erkenntniß mit der Einwirkung wirklicher Dinge auf unsere Sinne anhebe, die ja doch für unser Denken ihrem Wesen nach unerreichbar sein sollen. Mit Reinhold erkärte sich Aenesidemus

darin einverstanden, daß allerdings im Bewußtsein unmittelbar etwas als Thatsache vorkomme; aber er bestreitet Reinhold's Behauptung, daß in allen Aeußerungen unsers Bewußtseins wirklich ein Bezogensein des Vorstellens auf ein Vorgestelltes stattfinde.

Im Jahre 1794 trat der litthauische Rabbinensohn Salomon Maimon mit dem „Versuch einer neuen Theorie des Denkens, nebst angehängten Briefen an Aenesidemus" hervor, worin er als „ächter Talmudischer Ideenspalter", wie ihn Rosenkranz nannte, mit großem Scharfsinn zeigte, daß das Kant'sche Ding an sich und seine behauptete Einwirkung auf unsere Sinne eine willkürliche Vorstellung und unbewiesene Voraussetzung sei, welche die Einbildungskraft in Folge eines Schlusses von der Wirkung auf die Ursache mache; es müsse also dabei bleiben, daß wir es in allem unsern Erkennen lediglich mit Erscheinungen und Vorstellungen zu thun haben.

Um dieser Schrift willen hatte Fichte große Achtung vor dem Scharfsinn des Verfassers. Reinhold's Ansicht, daß die Philosophie auf einen obersten Grundsatz gebaut werden müsse, theilte Fichte; dagegen hatte er noch vor seiner Ankunft in Jena erklärt, daß er dessen sogenannten Satz des Bewußtseins nicht als obersten und einzigen Grundsatz anzuerkennen vermöge, da derselbe selbst noch durch höhere Sätze begründet werden müsse, wenn daraus die Möglichkeit der Erfahrung oder des Vorstellens begriffen werden solle. Unter allem Gegebenen sei das Ich das Unstreitigste und unmittelbar Gewisseste, denn dasselbe finde als vorstellendes Wesen außer sich selbst auch die Dinge als Nicht-Ich, so daß beide vom vorstellenden Subject gleichermaßen umspannt würden. War nun für Kant das menschliche Gemüth die „wundervolle Meerestiefe, aus welcher alle Formen der Dinge unbewußt emportauchen, so daß die Selbsterkenntniß Alles enthüllen müsse, was das Gemüth außerhalb erblicke"; so hatte Fichte an die Stelle der aus Stoff und Form bestehenden Vorstellung das beide Elemente umfassende, sowohl

leidend sich verhaltende, als auch thätige Ich gesetzt und die Welt der Dinge als das Nicht-Ich getauft.

Unter dem Ich aber, welches das Reinhold'sche Vorstellungsvermögen ersetzen sollte, war nicht das einzelne, zufällige vorstellende Subject verstanden, sondern die Abstraction eines in allen einzelnen vorstellenden Wesen in gleicher Weise gegenwärtigen und wirksamen Ich. Dieses allgemeine oder reine Ich vertrat das thätige Element in Reinhold's Vorstellungsthatsache, das Nicht-Ich entsprach dem leidenden Elemente, und die Vorstellung selbst als die Einheit, in welcher beide auf einander bezogen waren, hieß nun in der Umtaufe der Begriffe das wirkliche, erfahrungsmäßige Ich.

So schien nun Alles wohl vorbereitet zu sein, um mit Hülfe dieser Unterscheidungen wirklich den Anfang mit dem Philosophiren machen und den Hergang alles und jedes Erkennens begreifen zu können. Wurde der Reinhold'sche Gedanke eines einzigen obersten Grundsatzes, auf den die Philosophie gebaut werden müsse, im Ich gefunden, ohne daß man im Eifer des Bauens sich dessen erinnerte, was der Kritiker der reinen Vernunft in Bezug auf den Begriff des Ich so nachdrücklich warnend dargethan hatte; so konnten, hiervon abgesehen, andere Aeußerungen Kant's allerdings für den beabsichtigten Aufbau eines systematischen Ganzen aller Erkenntniß einen Anhaltspunkt darbieten.

Was ein System sei, wußte man; und Kant selbst hatte am Schlusse der reinen Vernunftkritik erklärt, dasselbe sei eben nichts anders als die Einheit mannichfaltiger Erkenntnisse unter einer Idee, d. h. unter einem Vernunftbegriffe, wodurch der Umfang des Mannichfaltigen und die Stelle der Theile unter einander zur Form eines in sich gegliederten Ganzen bestimmt wurde. Die Idee von einer solchen möglichen Wissenschaft, die nicht ein bloßes Aggregat rhapsodischer Kenntnisse wäre, war also für Kant eine rein systematisch-formale Frage, die mit dem Inhalte des Wissensgebäudes selbst Nichts zu schaffen hatte. Nach seinem Sinne mußte in dem Mannichfaltigen der Sinnesanschauung vorerst der Erkenntnißstoff gegeben und vom Verstande ver-

arbeitet sein, ehe man darauf ausgehen konnte, diesen erfahrungsmäßigen Inhalt unter eine höchste Einheit des Denkens zu bringen und als ein Ganzes systematisch darzustellen, welches als Erkenntniß der wirklichen Welt gelten dürfe, wie sie vor den Sinnen aufgeschlossen liegt und durch unsere Erfahrungserkenntniß nach und nach mit Inhalt angefüllt wird. Den Inhalt selbst aber ebenfalls aus jener Idee einer höchsten Erkenntnißeinheit dadurch abzuleiten, daß man dieselbe nicht blos als methodische Regel und Richtschnur, sondern zugleich zur Gewinnung der Erfahrungserkenntnisse selbst von vornherein zum Grunde legte, dies kam ihm nicht blos nicht in den Sinn, sondern er erklärte ein solches Beginnen für ein ganz und gar unberechtigtes und abenteuerliches Ueberschreiten des Vernunftgebrauchs.

Dazu nun verstieg sich der kühne Baumeister Fichte, um womöglich die Kant'sche Philosophie zu vollenden. Er legte den Weg, den er auf Reinhold's Lehrstuhl in Jena einzuschlagen vorhatte, in einer gedruckten Einladungsschrift „über den Begriff der Wissenschaftslehre" öffentlich dar. Nach dem genialischen Geiste Kant's, besonders in der Kritik der Urtheilskraft, so heißt es in der Vorrede, habe der Philosophie kein höheres Geschenk gemacht werden können, als durch den systematischen Geist Reinhold's. Jetzt gelte es, die Kant'sche Leistung mit der Reinhold'schen Entdeckung zu vereinigen.

Die Philosophie, sagt Fichte, ist eine Wissenschaft; eine Wissenschaft aber soll ein Ganzes in systematischer Form sein, d. h. alle möglichen in ihr enthaltenen und an sich höchst verschiedenen Sätze müssen in einem einzigen Grundsatze zusammenhängen und in ihm sich zu einem Ganzen vereinigen. Unter den mit einander verbundenen Sätzen müßte wenigstens Ein Satz vor aller Verbindung mit andern Sätzen gewiß sein, der den letztern erst seine Gewißheit mittheilte und diese Gewißheit selbst nicht erst durch die Verbindung mit andern erhielte. Ein solcher Grundsatz ist schlechterdings keines Beweises fähig, d. h. auf keinen höhern Satz zurückzuführen, sondern in und durch sich selbst und um seiner

selbst willen gewiß; er begleitet unmittelbar alles Wissen und ist von vornherein in allem Wissen enthalten. Alle andern Sätze aber werden nur eine von ihm abgeleitete, also durch ihn bedingte Gewißheit haben und ihrem Gehalte, wie ihrer Form nach durch jenen bestimmt werden. Nur auf diesem Wege kann die Wissenschaftslehre alle nur möglichen Wissenschaften zu begründen und das ganze Gebiet des menschlichen Wissens zu erschöpfen hoffen. Der Gehalt des absolut ersten Grundsatzes müßte allen möglichen Gehalt in sich enthalten, er wäre der absolute Gehalt alles Wissens überhaupt.

Es kommt auf den Versuch an, ob sich ein solcher Satz finden und als absolut erster Grundsatz bewähren läßt. Ihn gefunden zu haben, behauptet die Wissenschaftslehre. Welches ist er?

Der unbedingt erste und sowohl dem Gehalt als der Form nach schlechthin unbedingte Grundsatz drückt diejenige Thätigkeit aus, welche zurückbleibt und sich schlechthin nicht wegdenken läßt, wenn man alle erfahrungsmäßigen Bestimmungen des Bewußtseins absondert. Es wird damit im Ich schlechthin und vor jedem in der Erfahrung vorkommenden Inhalte von vornherein etwas gesetzt, was sich selbst stets gleich und stets eins und dasselbe bleibt, und dies ist nichts anders, als der Satz: Ich bin Ich. Das heißt: wenn ich gesetzt bin, so bin ich gesetzt. Mit dieser Form des Satzes ist zugleich sein ganzer und einziger Gehalt gesetzt: Ich bin gesetzt, weil ich mich gesetzt habe, d. h. ich bin, weil ich bin. Ich ist also gesetzt, denn es ist gesetzt; es ist schlechthin und unbedingt gesetzt, und alles Uebrige muß damit nothwendig im Ich liegen, ein im Ich Gesetztes sein. Da dieses schlechthin und unbedingt Gesetzte der Grund aller übrigen Handlungen des menschlichen Geistes ist, so hat es den Charakter reiner Thätigkeit; die Unbedingtheit ist also das reine Wesen des Ich. Daß diese höchste Handlung des menschlichen Geistes, sich selbst zu setzen, d. h. schlechthin zu denken: ich bin, auch der Zeit nach die erste sei, die zu deutlichem Bewußtsein komme, ist keineswegs nothwendig, eben-

sowenig als es nothwendig ist, daß sie jemals rein zum Bewußtsein komme, d. h. ohne daß der Geist dabei zugleich etwas Anderes denkt, was nicht sie selbst sei.

Der zweite Grundsatz, den die Wissenschaftslehre aufstellt, ist ebensowenig, wie der oberste, zu beweisen, sondern muß als durch sich selbst gewiß gelten. Er ist aber nur nach seiner Form unbedingt, seinem Gehalte nach bedingt; denn er ist schon eine Thatsache des in der Erfahrung vorkommenden Bewußtseins selbst, die Thatsache nämlich, daß dem Ich ein Nicht-Ich schlechthin entgegengesetzt ist, d. h. daß das Ich, indem es sich selbst denkt, stets dabei etwas Anderes denkt, was nicht Ich selbst ist.

Dadurch würde offenbar die Einheit und Gleichheit des Ich oder des Bewußtseins mit sich selbst aufgehoben, wenn nicht ein dritter Grundsatz möglich wäre, durch welchen die Einheit des Ich mit sich selbst zusammengehalten würde. Dieser dritte Grundsatz, welcher blos seinem Gehalte nach unbedingt, seiner Form nach dagegen bedingt ist, weil er durch die beiden ersten seiner Form nach bestimmt wird, ist schon des Beweises fähig. Die beiden ersten Grundsätze heben sich nicht gegenseitig auf, sondern schränken sich nur ein. Das unbedingte oder absolute Ich ist untheilbar eins und mit sich selbst gleich; aber das Ich, welches dem Nicht-Ich entgegengesetzt wird und welches allein in unserm erfahrungsmäßigen Bewußtsein vorkommt, ist theilbar und als solches dem absoluten Ich selbst entgegengesetzt. Im Ich setze ich also dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen: dies ist der Ausdruck für den dritten Grundsatz.

Diese drei Sätze sollen nun die Grundlage der Wissenschaftslehre bilden, welche die Aufgabe hat, die Fäden der Reflexion und Abstraction selber zu spinnen, wodurch das Gedankenweberstückchen dieses obersten Grundsatzes mit seinen beiden anhängenden Sätzen zu Stande kommt. Während nun Fichte im Sommer 1794 die Grundlagen der Wissenschaftslehre selbst auf dem Katheder entwickelte, gelangte die kleine Schrift „über den Begriff der Wissenschaftslehre" auf dem Wege des Buchhandels auch in die schwä-

bischen Thäler, wo der „lockende Silberklang des Ruhmes", den der Wissenschaftslehrer in Saal-Athen wie im Fluge errang, reizvoll an das Ohr des theologischen Stiftlers Schelling klang, dessen Studiengenossen Hölderlin und Hegel mittlerweile sich als Hauslehrer nach entgegengesetzten Richtungen zerstreut hatten.

Der neunzehnjährige Schelling wurde durch den „Begriff der Wissenschaftslehre" sanguinisch erregt, und sein Versuch, das Schriftchen zu studiren, wurde sogleich zu Papier und im September 1794 unter die Presse gebracht. Mit Einem Schlage erhob er sich zu einem Mitvertreter der Fichte'schen Ichheitslehre und zeigte sich schon in diesem ersten Auftreten als Romantiker ganz in der Weise, welche die Xeniendichter in einem Epigramme auf die Gebrüder Schlegel geißelten: „Was sie gestern gelernt, das wollen sie heute schon lehren; o was haben die Herrn doch für ein kurzes Gedärm!" Angesichts der Thatsache, daß Denker von der Art Kant's, Hegel's, um von einem Aristoteles ganz zu schweigen, zum Philosophiren vor'm Publikum einen Reichthum von Erfahrungswissen und eine kritische Zucht des Denkens forderten, welche der Begeisterung des Jünglings nicht mühelos in den Schooß fällt, muß es bei aller Anerkennung des werdenden Talentes von vornherein etwas Befremdliches haben, einen halbfertigen jungen Mann, ehe noch die Zeit des grundlegenden Lernens zu Ende gegangen ist, schon mit solchem Tone der Zuversicht vor dem philosophischen Publikum lehrend auftreten zu sehen, wie uns Schelling in seiner ersten philosophischen Schrift begegnet. Sie hatte den Titel: „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt". Schon einige Zeit — so belehrt uns Schelling in der Vorrede — habe er seine hier vorgetragenen Gedanken mit sich herum getragen, die nun durch die neuesten Erscheinungen in der philosophischen Literatur auf's Neue in ihm rege gemacht worden seien.

Er hat von Andern gelernt und weiß das Gelernte mit Klarheit und Leichtigkeit wieder zu geben; aber er vergißt hinterher die erhaltenen Anregungen und meint, es seien

seine eignen Entdeckungen. Diese Selbsttäuschung macht ihn undankbar gegen seine Vorgänger, und wir werden sehen, daß ihn diese Eigenthümlichkeit durch seine ganze schriftstellerische Laufbahn begleitet hat. Noch war er in den Kern der Kant'schen Kritik nicht gründlich eingedrungen, aber sie hatte doch sein Denken an einigen Punkten angeregt, welche freilich auch wiederum gerade solche waren, worauf eben jene andern Denker, die auch Fichte als seine Vorgänger bezeichnete, kritisch ihr Augenmerk gerichtet hatten! So mochte denn Schelling erzählen, wie er in Kant's Kritik der reinen Vernunft einen Grundsatz vermißt habe, durch welchen eine Urform aller Philosophie begründet und der Zusammenhang derselben mit den einzelnen von ihr abhängigen Formen dargethan würde. Dieser Mangel sei ihm durch die Angriffe des „Aenesidemus" noch auffallender geworden, und auch Reinhold's Theorie sei noch nicht hinlänglich in sich selbst gesichert, um nicht den Einwürfen eines neuen Skeptikers zu erliegen; denn Reinhold habe nur die Frage beantwortet, wie der Inhalt aller Philosophie möglich sei, dagegen sei die Frage über die Möglichkeit einer Form der Philosophie im Ganzen nicht über den Standpunkt der reinen Vernunft hinausgeführt worden. In diesem Urtheil endlich über die Mängel Reinhold's sei der Verfasser am Meisten durch Fichte's Beurtheilung des „Aenesidemus" und durch dessen „Begriff der Wissenschaftslehre" bestärkt und dadurch in dem Plane gefördert worden, an der Lösung des Problems über die Möglichkeit der Philosophie als eines systematischen Ganzen mitzuarbeiten. Und als bald darauf ihm auch Maimon's „neue Theorie des Denkens" zu Gesicht gekommen sei, habe er die Ueberzeugung gewonnen, daß man das Bedürfniß nach einer Lösung jenes Problems allgemeiner zu fühlen begonnen habe.

So haben wir die Einflüsse alle beisammen, unter welchen das Schelling'sche Schriftchen entstand, als ein Versuch (wie er es nennt) vor Allem den Begriff und Sinn jener Aufgabe als den einzig möglichen Weg zu ihrer wirklichen Lösung klar zu machen, in der Hoffnung, daß durch

diese Entwickelung vielleicht der wirklichen Auflösung durch Andere vorgearbeitet werden könnte. Gerade dies aber, den Begriff und Sinn einer möglichen Wissenschaftslehre darzulegen, hatte bereits Fichte in der Einladungsschrift unternommen, und Schelling hat deren Gang und Gedanken nur einfach wiedergegeben. Konnte sich nun Fichte selbst später ausdrücklich beifällig darüber auslassen, daß seine Theorie an Verbreitung nur gewinnen könne, je Mehrere ihre eigne Ansicht derselben vortrügen; so durfte man sich billiger Weise nur darüber wundern, daß der junge Tübinger Magister nicht geradezu offen erklärte, daß er die Fichte'schen Ideen entwickle und wiedergebe, sondern daß er sich den Schein zu geben suchte, als stelle er „anspruchslos" den Lesern nur seine eignen Gedanken dar, die er längst mit sich herumgetragen habe. Und wenn er endlich die Hoffnung ausspricht, daß die Erörterung der Frage nach dem Anfange der Philosophie durch seine trockene und aller Reize der Einbildungskraft entbehrende Untersuchung nicht zu theuer erkauft sei und durch die Darstellung, die er ihr zu geben vermocht habe, nichts eingebüßt haben möchte; so mag man es dem jugendlichen Verfasser allenfalls zu gut halten, daß er überhaupt für eine rein systematisch-formale Erörterung die „Reize der Einbildungskraft" in Anspruch nehmen zu können glaubt, welche ihr, der Natur des Gegenstandes nach, ganz und gar fern liegen.

Er kann es nicht lassen, sich mit denselben wenigstens am Schlusse des Aufsatzes zu schmücken und sich zu gehobenem Tone poetisch-prophetischer Begeisterung zu erheben. Seien ja doch — fügt er mit jugendlicher Naivetät im Predigertone hinzu — Worte bloßer Schall und ach! nur gar zu oft tönendes Erz und klingende Schelle! Dagegen wünscht er schließlich, daß keinem seiner Leser das große Gefühl ganz fremd sein möge, welches die Aussicht auf eine endlich zu erreichende Einheit des Wissens, Glaubens und Wollens bei Jedem, der es werth sei, die Stimme der Wahrheit jemals gehört zu haben, nothwendig hervorbringen müsse. Die Philosophen, sagt er, haben es oft beklagt, daß ihre Wissen-

schaft so wenig Einfluß auf den Willen des Menschen und auf die Schicksale unsers ganzen Geschlechts habe; aber bedachten sie auch, worüber sie klagen? Sie klagen, daß eine Wissenschaft keinen Einfluß habe, die als solche nirgends existirte, und daß man keinen Gebrauch von Grundsätzen machte, die nur ein Theil der Menschheit und auch dieser nur in ganz verschiedenen Beziehungen für wahr hielt. Wer wird aber der Leitung einer Führerin folgen, die er sich selbst noch nicht als die einzig wahre zu denken wagt; wer die Uebel der Menschheit durch ein Mittel heilen, das jetzt noch überhaupt so Vielen verdächtig und bei Verschiedenen in so ganz verschiedener Beschaffenheit zu finden ist? Suchet die Merkmale, an denen Alle die ewige Wahrheit erkennen müssen, zuerst im Menschen selbst, ehe ihr sie in ihrer göttlichen Gestalt vom Himmel auf die Erde ruft! Dann wird euch das Uebrige Alles zufallen! —

Auch im Gange der Untersuchung folgt Schelling ganz und gar der Führung des Fichte'schen „Begriffs der Wissenschaftslehre". Es handelt sich um die Frage, wie Philosophie überhaupt ihrer Form und ihrem Inhalte nach möglich sei, d. h. näher bestimmt, es handelt sich um die Frage, ob ihr Inhalt seine bestimmte Form durch bloße Willkür erhalte, oder ob beide einander wechselseitig von selbst herbeiführen, so daß es im letztern Falle nur Eine Philosophie geben könnte und jede andere davon verschiedene Philosophie nur Scheinwissenschaft sein müßte. Diese Eine Philosophie ist dann zugleich eine Wissenschaft, welche alle übrigen Wissenschaften erst bedingen sollte, somit Wissenschaft aller Wissenschaften, Urwissenschaft oder Wissenschaft schlechthin.

Dieses Problem ist zuerst durch Entwickelung seines Sinnes zu lösen. Alle Wissenschaft hat einen bestimmten Inhalt unter einer bestimmten Form, nämlich der systematischen. Denn alle Wissenschaft, ihr Inhalt sei, welcher er wolle, ist ein unter der Form der Einheit stehendes Ganzes, d. h. alle ihre Theile oder Sätze stehen unter Einer Bedingung und bestimmen einander nur insofern, als jeder der-

selben durch jene Eine Bedingung bestimmt ist, die somit ihr gemeinsamer, nicht selbst wieder bedingter Grundsatz ist. Von welcher Art soll nun dieser Grundsatz sein? Er kann erstens nur ein einziger sein, weil nach der Urform des menschlichen Wissens alle Wissenschaft als Inbegriff von Theilen nothwendig eine Einheit voraussetzt, also durch einen Satz begründet sein muß, welcher eine unbedingte oder absolute Einheit enthält. Würden dagegen als oberste Bedingungen aller Wissenschaft zwei Grundsätze aufgestellt, so würden sie, als verschiedene von einander getrennt, auch nicht eine einzige Wissenschaft von bestimmtem Inhalte und bestimmter Form, sondern selbst verschiedene Wissenschaften geben, nämlich auf der einen Seite eine Wissenschaft von bloßem Inhalte, auf der andern Seite eine Wissenschaft von bloßer Form. Oder es würde jeder Grundsatz für sich allein unbestimmt sein und den andern zu seiner Ergänzung voraussetzen. Beide könnten nicht neben einander und als einander beigeordnet bleiben, sondern man müsse sie wechselseitig durch einander bedingt sein lassen. Bezögen sie sich aber wechselseitig auf ein Drittes, d. h. auf einen noch höhern Grundsatz, so würden sie sich gegenseitig ausschließen und jeder würde einen dritten voraussetzen, durch den sie gemeinschaftlich bedingt wären.

Soll nun der Eine oberste Grundsatz einer Wissenschaft Bedingung der ganzen Wissenschaft sein, so muß er zweitens sowohl Bedingung ihres Inhaltes, als ihrer Form sein und also selbst einen Inhalt haben, der mit seiner bestimmten Form nicht etwa blos willkürlich, sondern nothwendig verbunden ist, einen Inhalt überdies, der selbst wieder durch keine andere Wissenschaft bedingt, d. h. aus keiner andern genommen, sondern ein schlechthin unbedingt vorhandener Inhalt ist, der auch wiederum nur eine schlechthin unbedingte Form haben kann. Denn er soll ja die Bedingung alles Inhaltes der Wissenschaft überhaupt und aller besondern Wissenschaften sein.

Wenn also, so wird nun geschlossen, die Philosophie überhaupt Wissenschaft sein soll, so muß sie durch einen

schlechthin unbedingten Grundsatz bedingt und begründet werden, welcher nothwendig zugleich die Bedingung alles ihres Inhalts und ihrer Form enthalten muß. Die Eigenthümlichkeit dieses obersten Grundsatzes besteht also darin, daß er selbst unbedingt, d. h. nur durch sich selbst bedingt ist, wodurch erst die äußere Form desselben, daß er nämlich unbedingt gesetzt ist, allein erst möglich wird. Wäre ein solcher Grundsatz zu finden, so wäre das Problem einer möglichen Form der Philosophie gelöst.

Ein schlechthin unbedingter Inhalt kann nur etwas sein, was ursprünglich gegeben, d. h. durch Nichts außer ihm, sondern lediglich durch seine eignen Merkmale bestimmt ist, also lediglich sich selbst durch eigne Ursächlichkeit, aus Freiheit setzt. Dies ist aber nichts Anderes, als das ursprünglich durch sich selbst gesetzte, d. h. sich selbst als seiend denkende Ich, und der gesuchte oberste Grundsatz kann also seinem Inhalte wie seiner Form nach nur dieser sein: Ich ist Ich. Denn ursprünglich, d. h. wenn wir im Denken von allem Andern absehen, ist nichts als das Ich gegeben, durch das Ich ist aber nur insofern etwas gegeben, als etwas durch dasselbe bedingt ist, welches als durch das Ich bedingt nothwendig ein Nicht-Ich sein muß. Gäbe es nun etwas vom Ich Verschiedenes, das doch durch dieselben Merkmale, wie das Ich bestimmt wäre, so würde dasselbe nur insofern Inhalt eines Grundsatzes werden, als es durch das Ich bedingt ist, und der Inhalt und die Form des Grundsatzes würden nicht blos durch das Ich allein, sondern durch dasjenige, was durch das Ich bedingt wird, gegeben sein und alsdann so lauten: Ich ist Nicht-Ich. Als der Inhalt dieses zweiten Grundsatzes ist also ein Nicht-Ich überhaupt gegeben, das dem Ich entgegengesetzt ist. Da nun die Urform des Ich Unbedingtheit ist, so muß die Form des Nicht-Ich Bedingtheit sein, und durch den obersten Grundsatz ist also die Form der Unbedingtheit, durch den zweiten die Form der Bedingtheit begründet. Ist nun erstens das Ich durch sich selbst und zweitens durch das Ich zugleich ein Nicht-Ich gesetzt, so würde offenbar das Ich sich selbst aufheben, wenn

es nicht gerade dadurch, daß es ein Nicht-Ich setzt, sich selbst setzte. Dies kann nur in einem Dritten geschehen, in welchem sich beide das Ich und das Nicht-Ich nur insofern beziehen, als sie sich wechselseitig ausschließen. Dieses Dritte ist das gemeinschaftliche Product beider und zugleich durch das Ich wie durch das Nicht-Ich bedingt. Dies ist aber nichts anders, als die Vorstellung oder das wirkliche, erfahrungsmäßige Bewußtsein selbst, welches als bloße Thatsache das Erste zu sein scheint, in Wahrheit aber jene beiden allem wirklichen Bewußtsein vorausgehenden Handlungen oder Thätigkeiten zur Voraussetzung hat. Der Inhalt dieses dritten Grundsatzes ist somit unbedingt gegeben, seine Form dagegen ist bedingt, weil sie nur durch die Form des ersten und zweiten Grundsatzes möglich ist. Und dieser dritte Grundsatz erst ist es, welcher eine Ableitung der Vorstellung oder eine Theorie des Bewußtseins möglich macht. Was nur immer Inhalt einer Wissenschaft werden kann, ist damit erschöpft, daß es entweder als schlechthin unbedingt oder als bedingt, oder als beides zugleich gegeben ist. Diese drei Grundsätze enthalten also die Urform aller Wissenschaft. Von ihnen sind alle übrigen Grundsätze aller und jeder Wissenschaft erst abzuleiten. Durch sie allein kann eine Wissenschaft entstehen, die blos logisch zu Werke geht, blos im reinen Denken sich bewegt und es mit Nichts, als dem durch das Ich Gegebenen, zu thun hat. Damit wird auch, meint Schelling, dem beständigen Fragen ein Ende gemacht, ob ein Ding an sich selbst existire, d. h. ob etwas nicht Erscheinendes auch eine Erscheinung sei. Man wird künftig Nichts wissen, als was durch das Ich gegeben ist, und alles Gerede von gegenständlichen Beweisen für das Dasein Gottes und für die Unsterblichkeit der Seele wird aufhören. —

So hatte sich also das „frühreife Genie" im Tübinger Stift aus der Reinhold'schen Begeisterung für einen obersten Grundsatz mit sanguinischer Erregtheit sogleich in den Fichte'schen Enthusiasmus für das Ich, worin der geforderte Grundsatz entdeckt sein sollte, hineingeworfen. Jene Forderung, die er als selbstverstanden hinnahm, und diese

neue Entdeckung, die er sich aneignete, nach dem Maßstabe der kritischen Philosophie selbst prüfend darauf anzusehen, ob die Forderung überhaupt begründet und ob mit dem Begriff des Ich für die Lösung des philosophischen Problems wirklich etwas gewonnen sei, dies war nicht Schelling's Sache. Von dem Altmeister Kant vor Allem nicht sowohl Philosophie, als vielmehr die rechte Weise des Philosophirens, jene Pünktlichkeit und Genauigkeit gewissenhafter Untersuchung zu lernen, welche im Suchen nach den Quellen der Erkenntniß bei jedem Schritte, der gethan wird, sich die Frage vorlegt: woher weiß ich dies? wie bin ich dazu gekommen? und verwickle ich mich nicht in den leeren Schein blendender Trugschlüsse? dieses keusche und bedächtige Verfahren, worin der Stifter der kritischen Philosophie vorangegangen war, blieb dem jungen Tübinger Magister von vornherein fremd. Er leitet nicht ab, sondern behauptet; er nimmt an und setzt voraus, statt zu beweisen; er bewegt sich bei seinen Schlüssen im Kreise und erklärt den Zirkel für unvermeidlich, weil er eben schon voraussetzt, was erst zu beweisen wäre; er entwickelt nicht folgerichtig einen Gedanken aus dem andern, sondern macht Sprünge und läßt Lücken. Und dabei ist seine Schreibart durch eingeschaltete Zwischenbemerkungen und unterm Text angeflickte Anmerkungen so zerstückt, daß sie recht eigentlich die Physiognomie Tübingens selbst an sich trägt, welches bei seiner unregelmäßigen Bauart und seinen terrassenförmig sich übereinander erhebenden Häusern nur auf der Spitze des Schloßberges die reizende Aussicht auf die Alb zeigt, wie gleichermaßen der an der Leiter Fichte's und der Kant'schen Kategorientafel hinankletternde Schelling nur auf der erklommenen Höhe des Ich den „Reizen der Einbildungskraft" noch eine Aussicht in die Ferne gewährt.

Fehlte nun dem philosophirenden jungen Stiftler eine Ader des kritischen Geistes, der ohne eindringende Prüfung nach allen Seiten sich keiner Forderung schmiegt und keiner vermeintlichen Entdeckung hingiebt; so studirte damals in Jena unter Fichte und in persönlichem Verkehr mit dem-

selben ein anderer zwanzigjähriger Jüngling, dessen schon damals kräftig sich regendem kritischen Scharfsinne ernstliche Bedenken über das Fichte'sche Ich und Nicht-Ich aufstiegen, für die er bei dem Wissenschaftslehrer selbst Lösung suchte. Es war dies Herbart, dem es später vorbehalten war, als Kantianer vom Jahre 1828, wie er sich nannte, der scharfsinnigste Gegner der philosophischen Romantik zu werden und sich durch mühsame Denker- und Forscherarbeit Bedeutung zu erringen. Damals aber (1796) stellte dieser junge Student in einer, erst aus seinem Nachlaß bekannt gewordenen, kurzen Beurtheilung der Schelling'schen Schrift nicht unerhebliche Bedenken gegen die darin aufgestellten Behauptungen und versuchten Beweise auf, wodurch er sich über sein eigenes Verhältniß zu seinem und Schelling's Lehrer klar zu werden bemühte. Wir erwähnen dies hier nur flüchtig, da sich uns erst später die eigentliche Stelle eröffnen wird, wo Herbart mit den eigenthümlichen Leistungen seiner Denkerarbeit als Gegner des Schelling'schen Philosophirens kräftig und nachhaltig hervortritt.

Ehe wir uns weiter danach umsehen, was die beiden Reformatoren der kritischen Philosophie mit ihrer neuen Entdeckung anzufangen wissen und wie sie dieselbe zu benutzen versuchen, müssen wir nicht blos die Physiognomie dieses Fundes, sondern auch die Art und Weise, wie beide Entdecker dazu gekommen sind, etwas genauer in's Auge fassen. Es könnte ja wohl der Fall sein, daß die ganze Entdeckung sich von vornherein in ein hohles Nichts auflöste; es könnte sich ja wohl zeigen, daß ihnen der versuchte Beweis für die Nothwendigkeit eines schlechthin unbedingten Grundsatzes, auf welchen die Philosophie gegründet werden müsse, nicht blos ganz und gar mißlungen, sondern daß ein solcher erster Grundsatz keineswegs nothwendig, ja sogar daß er geradezu unmöglich ist, wenn anders im Sinn und Geist der kritischen Philosophie philosophirt und nicht der ganze Gewinn der Kant'schen Geistesarbeit gänzlich preisgegeben werden soll. Bedenklich genug wäre freilich eine solche Einsicht für den Werth und die Bedeutung des Fichte'schen und Schel-

ling'schen Philosophirens, indem sich dieses alsdann von vornherein als ein Abfall von den Grundsätzen der Kant'schen Kritik erweisen würde, während beide Entdecker allerdings eine Fortbildung und Vollendung der kritischen Philosophie im Sinne hatten.

Es sei ein Mangel Kant's, behauptet Fichte und sein Echo Schelling, die Nothwendigkeit eines solchen obersten Grundsatzes übersehen zu haben, den er gleichwohl unbewußt überall wirklich zum Grunde lege. Sehen wir doch näher zu, was Kant von einem solchen obersten Grundsatz hält! Den gegebenen mannichfaltigen Stoff der Sinnesanschauung und Wahrnehmung, den der Verstand denkend bearbeitet, ordnet und verknüpft, schließlich unter eine letzte und höchste Einheit des Denkens zu bringen, wodurch die Regeln des denkenden Verstandes selbst wiederum andern höhern und umfassendern Gesichtspunkten untergeordnet werden sollten: dieses Verfahren galt dem Kritiker der reinen Vernunft als der Weg, um zu einem Abschluß unserer jeweiligen Erfahrungserkenntniß zu gelangen. Die hierbei erstrebte höchste Vernunfteinheit ist ihm lediglich nach Oben hin die Einheit des Systems, als Zusammenfassung der mit dem Erfahrungsstoffe erfüllten Verstandeserkenntniß. Diese das Ganze der Erfahrungserkenntniß nach Oben hin abschließende, systematische Einheit dient jedoch — dies hebt Kant ausdrücklich hervor — der Vernunft keineswegs zu einem Grundsatze, um daraus nach Unten hin von vornherein die Gegenstände abzuleiten, sondern lediglich nur zur regulativen Maxime, um dieselbe über alle mögliche bereits gewonnene Erfahrungserkenntniß zu verbreiten und dem erfahrungsmäßigen Verstandesgebrauche systematischen Zusammenhang und Uebersichtlichkeit zu geben und wo möglich immer neue Wege der Forschung zu eröffnen. Von einem obersten Grundsatze also, aus welchem die Erfahrungserkenntniß ihrem Inhalte und ihrer Form nach abgeleitet werden sollte, weiß Kant Nichts und will Nichts davon wissen; und daß er Nichts davon wissen will, dies ist nicht ein Mangel, der sich dem kritischen

Denker unbewußt eingeschlichen hätte, sondern ist recht eigentlich im Sinn und Geist seines Philosophirens begründet.

Fichte und Schelling wollen nun aber gerade dies, was dem Sinne und Geiste Kant's widerstrebt. Sie wollen einen Grundsatz, aus dem zugleich aller Inhalt und die Form alles Wissens abgeleitet werden könne, und stellen von vornherein den Begriff eines solchen eingebildeten Grundsatzes auf, indem sie die Bedingungen entwickeln, unter denen allein ein solcher, wenn es wirklich einen solchen gebe, zugleich allen Inhalt und die Form alles Wissens enthalten könne, also das zu leisten im Stande sei, was von ihm verlangt wird. Soll er dazu fähig sein, solle er allen Inhalt und die Form alles Wissens bedingen, so müsse er nothwendig für sich selbst unbedingt sein. An der Hand dieses aufgestellten Begriffs suchen sie dann, ob sich im Umkreise dessen, was unserm Denken zu erreichen ist, ein Satz fände, welcher jenem Begriffe entspräche, welcher also etwas Unbedingtes enthielte, durch welches dann alles Andere in unserm Wissen bedingt und begründet würde. Und siehe da, im Begriffe des Ich haben wir einen Grundsatz, der ganz diese Forderungen erfüllt, indem er ein schlechthin Unbedingtes enthält! Wenn es einen obersten Grundsatz giebt, so muß er diese bestimmte Beschaffenheit haben; der Begriff des Ich hat die geforderte Beschaffenheit, also kann er allein der gesuchte oberste Grundsatz sein. Dies ist die Schlußweise, deren sich Fichte und Schelling bedienen.

Daß es aber überhaupt nothwendig einen solchen obersten Grundsatz geben müsse, was gerade Kant bestritt; daß nicht vielmehr die Forderung eines solchen geradezu verwerflich sei, was Kant dargethan hatte: dies ist weder von Fichte noch Schelling bewiesen worden. Beide bewegen sich lediglich im Kreise der bloßen Möglichkeit herum. Was erst bewiesen werden sollte, wird schon vorausgesetzt; von der Denkmöglichkeit eines obersten Grundsatzes wird auf die Nothwendigkeit und Wirklichkeit desselben geschlossen. Ja, sie geben zu, daß sie sich bei ihren Schlüssen in einem Zirkel bewegen, sofern das zu Folgernde schon vorausgesetzt

werde; aber sie versichern, man habe nicht Ursache, über diesen Zirkel betreten zu sein, weil derselbe unvermeidlich sei; und verlangen zu wollen, daß derselbe gehoben werde, hieße nichts Anderes verlangen, als daß es gar nichts schlechthin Gewisses oder Unbedingtes im menschlichen Wissen gebe, sondern daß alles menschliche Wissen nur bedingt sein könne.

Warum nun aber gerade dies Letztere nicht solle der Fall sein, darüber giebt weder Fichte noch Schelling auch nur den allergeringsten Aufschluß, während dagegen Kant den ganzen Scharfsinn seiner Geisteskraft aufgeboten hatte, um nachzuweisen, daß unser menschliches Wissen allerdings überall nur ein bedingtes sei, und daß zur Erkenntniß des Unbedingten unser Vermögen schlechterdings nicht ausreiche. Bestand doch zuletzt die ganze Aufgabe und Bedeutung der Kant'schen Vernunftkritik in dem Nachweis, daß es in Wirklichkeit durchaus nichts Unbedingtes im menschlichen Wissen giebt, und daß Alles, was sich uns als ein unmittelbar Gewisses darstellen mag, darum noch keineswegs ein unbedingt Gesetztes sei, sondern daß eine weiterdringende Selbstbeobachtung uns die Bedingungen davon aufdeckt. Entspringt ja doch unser gesammtes Erkennen aus Vorstellungen und aus der durch das Denken vollzogenen Verknüpfung unserer Sinnesanschauungen.

Ein oberster Grundsatz also, welcher ein schlechthin Unbedingtes enthielte, wodurch aller übrige Inhalt unsers Wissens begründet wurde, ist nicht allein nicht nothwendig, sondern geradezu unmöglich. Nur das Verfahren unsers Denkens, den mannichfaltigen Inhalt der Sinnesanschauung und Wahrnehmung zu wirklicher Erfahrungserkenntniß zu erheben, von welcher Schein und Irrthum ausgeschlossen sind, nur diese Methode des Erkennens allein giebt die Philosophie für sich und für alle besondere Wissenschaften, deren jede ihren eigenen, durch den Gegenstand selbst abgegrenzten Inhalt hat. Mit andern Worten, die Philosophie stellt durch die Betrachtung der allem Erkennen als Quellen und Stützen dienenden Voraussetzungen und Bedingungen der Erfahrung die für alles Erfahrungswissen gültige Weise des Erkennens

auf. Und dieses Formprinzip der Methode, welches als solches allein Ausgangspunkt und Grundlage alles Philosophirens und einzige Quelle wie alleiniges Maß aller Gewißheit für uns sein kann, ist die sinnliche Wahrnehmung oder das erfahrungsmäßige Bewußtsein selbst. Nur wirkliche Beobachtung der Erscheinungen, auf Sinnesanschauung gegründet und durch das Denken verarbeitet, vermag die Erfahrungserkenntniß zu begründen. Inhalt und Methode der Philosophie sind also durchaus nur die Erfahrung selbst. Dies ist Kant's Ansicht und von ihm gründlich genug nachgewiesen worden. Und wenn Fichte später, mit Kant übereinstimmend, allerdings auch dies hervorhob, daß der Mensch Nichts außer der Erfahrung habe und diese allein den Stoff des Denkens enthalte, daß also die Philosophie Nichts als die Ableitung dessen sei, was in unserm Bewußtsein erfahrungsmäßig vorkomme; so konnte er folgerichtig das Problem der Philosophie auch nur so bestimmen, daß in dem wirklichen erfahrungsmäßigen Bewußtsein auch der Grund und die Möglichkeit aller Erfahrung nachgewiesen worden wäre.

So aber machen Fichte und nach ihm Schelling die Voraussetzung, mit der vermeintlichen Entdeckung ihres obersten Grundsatzes ein im menschlichen Wissen enthaltenes Unbedingtes gefunden zu haben, durch welches Inhalt und Form alles übrigen Wissens bedingt würde. Stellen wir diesen Anspruch unter die Controle der kritischen Philosophie, so hat uns Kant belehrt, daß auf dem Erfahrungswege die stets nur bedingte Verstandeserkenntniß allerdings, in Folge des Bedürfnisses nach einer dieselbe abschließenden und zum Ganzen eines Systems zusammenfassenden Vernunfteinheit, mittelst der unserer Einbildungskraft sich aufdrängenden Idee des Unbedingten zu einer höchsten Vernunfteinheit hingeführt werde. Aber — fügt Kant ausdrücklich mit allem Nachdrucke hinzu — diese Idee des Unbedingten hat eben nur in unserm Denken als ein Gedanke, nicht aber außer unserm Denken Existenz und Gültigkeit, und es wird von Kant als ein eitles Wähnen bezeichnet, durch allen in's Unendliche fort und fort schreitenden Rückgang durch die

Reihe des Bedingten ein Unbedingtes als ein wirklich Seiendes erreichen zu können, da dasselbe eben nur ein für unser immer beschränktes und bedingtes Denken unvermeidlicher Hülfsbegriff sei, welchem durchaus nichts in aller Wirklichkeit entspreche. Und dieses blos gedachte Unbedingte nun gar, durch ein Rückwärtsgehen in der Reihe des Bedingten und der Bedingungen aller Erscheinungen, nicht blos erreichen zu wollen, sondern dasselbe auch der Reihe der Erscheinungen zum Grunde zu legen, um aus ihm diese Reihe der Erscheinungen selbst abzuleiten und daraus die Erscheinungswelt zu erklären: ein solches Beginnen hat Kant wiederholt als ein ganz abenteuerliches und fruchtloses, weil lediglich im Kreise sich bewegendes Unternehmen verworfen. Die Vernunft selbst, hatte Kant gezeigt, erzeugt gar keine Begriffe, d. h. man darf die Vernunft nicht von der Sinnlichkeit und dem Verstande isoliren und zu einem eigenen Quell von Begriffen und Urtheilen machen, die lediglich aus ihr entsprängen. Sie sucht vielmehr nur die Verstandesbegriffe, die durch Sinnesanschauung bewährt sind, von den unvermeidlichen Einschränkungen der uns möglichen Erfahrung freizumachen und dieselben über die Grenzen des bereits in der Erfahrung Gegebenen, doch aber stets nur in Verknüpfung mit demselben, dadurch zu erweitern, daß sie zu einem gegebenen Bedingten auf Seiten der Bedingungen absolute Vollständigkeit fordert. Und in dieser vorgestellten, obwohl nie zu erreichenden Vollständigkeit liegt der Begriff des Unbedingten. Der Grundsatz der Vernunft ist somit, nach Kant, nur eine Regel, welche uns vorschreibt, in der Reihe der Bedingungen gegebener Erscheinungen immer weiter rückwärts zu gehen, ohne daß es uns jemals erlaubt wäre, bei einem schlechthin Unbedingten stehen zu bleiben; d. h. es ist in dieser Idee nur ein Grundsatz der größtmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung gegeben, wonach keine gegebene Erfahrungsgrenze für absolut gelten darf.

Hatte sich Kant mit solcher über alle Möglichkeit eines Mißverstandes erhabenen Klarheit und Bestimmtheit über den Gebrauch der Idee des Unbedingten ausgesprochen, so kann in der That nur Unverstand oder Mißverstand des kritischen

Meisters sich mit dem Anspruche brüsten wollen, die Philosophie desselben dadurch zu vollenden, daß man ihre Prinzipien über Bord wirft und „aus dem Kant'schen Scheiterhaufen brennende Kohlen" in der Meinung herbeiführt, dieselben als Bauzeug für den Tempel des Unbedingten benutzen zu können. Zu solchem Unternehmen hielten sich die Baumeister Fichte und Schelling berufen, indem sie eine jener Kant'schen Ideen, durch welche die Vernunft eine höchste Einheit des Denkens bei der Erkenntniß eines gegebenen Erfahrungsstoffes bezweckt, nämlich die Idee des Ich, nicht etwa blos über die Grenze des ihr zugehörenden Erfahrungsgebietes hinaus erweiterten und aus der psychologischen Idee einen allgemeinen Weltbegriff machten, sondern diesen auch noch weiter aller Erkenntniß überhaupt zum Grunde legten, um daraus, als ihrer vermeintlich unbedingten Wurzel, die ganze Erscheinungswelt abzuleiten. War bei Kant (so schreibt Fichte 1795 an Jacobi) doch noch ein Mannichfaltiges der Erfahrung, so behaupte ich mit dürren Worten, daß selbst dieses von uns durch ein schöpferisches Vermögen producirt werde. — Hatte Kant, in der Einleitung zur Kritik der Urtheilskraft, einen gemeinschaftlichen Grund der besondern Vermögen des menschlichen Gemüths für unerforschlich erklärt, so glaubte Fichte eine solche gemeinsame Wurzel derselben im Begriffe des Ich entdeckt zu haben, und hatte nun nichts Eiligeres zu thun, als denselben mit der Reinhold'schen Forderung eines obersten Grundsatzes zusammenzuschmelzen. Es war ihm die scharfsinnige Aufdeckung der in dem Begriffe des Ich versteckten Fehl- und Trugschlüsse, worin eine der glänzendsten Partien der Vernunftkritik bestand, ganz aus dem Gedächtniß entschwunden, und er selbst und sein Affe Schelling verwickelten sich ganz in dasselbe Netz von Trugschlüssen, deren täuschenden Schein ihr Meister, für sie umsonst, aufgelöst hatte.

Es giebt Vernunftschlüsse, sagt Kant, die keine erfahrungsmäßige Voraussetzung enthalten und durch deren Anwendung wir von Etwas, das wir kennen, auf etwas Anderes schließen, wovon wir noch keinen Begriff haben, dem

wir aber gleichwohl durch einen unvermeidlichen Schein Wirklichkeit beilegen. Dergleichen vernünftelnde Schlüsse sind die Sophistik der Vernunft selbst; denn in ihrem reinen Gebrauche richtet die Vernunft gar Nichts aus, vielmehr bedarf es noch einer Disciplin, um ihre Ausschweifungen zu bändigen und die Blendwerke zu verhüten, die daher kommen. Auf solchen trügerischen Vernunftschlüssen beruht auch die Idee des Ich als eines für sich seienden Wesens. Ich denke mich selbst zum Behufe einer möglichen Erfahrung, indem ich noch von aller wirklichen Erfahrung abstrahire, und schließe daraus, daß ich mir meiner Existenz auch außer den erfahrungsmäßigen Bedingungen derselben bewußt werden könne. Folglich verwechsele ich die mögliche Abstraction von meiner erfahrungsmäßigen bestimmten Existenz mit dem vermeintlichen Bewußtsein einer möglichen abgesonderten Existenz meines denkenden Selbst und glaube das Wesentliche in mir als das transscendentale Subject — Fichte's und Schelling's reines Ich — zu erkennen, indem ich blos die allem wirklichen Erkennen zum Grunde liegende Einheit des Bewußtseins in Gedanken habe. Aber auch von unserm eigenen Dasein — setzt Kant auseinander — haben wir ja in unserer Selbstanschauung lediglich eine Erkenntniß der Weise, wie wir uns selbst im innern Sinne erscheinen. Nur durch die Art, wie unsere innere Empfindung durch die Erscheinung unserer eigenen Natur afficirt wird, erhalten wir Kundschaft von uns selbst; auch die Erkenntniß unserer eigenen Natur ist somit lediglich das Ergebniß einer innern Erfahrung. Und erst dadurch, daß der innere Sinn mit Hülfe der Einbildungskraft das Mannichfaltige der Wahrnehmungen über unsern erscheinenden Zustand zur Einheit des Bewußtseins verbindet, gelangt unser Verstand zu dem Urtheil: Ich denke. Die Vorstellung des Ich selbst ist an Inhalt ganz leer, und das Mannichfaltige der Erscheinungen unsers eigenen Zustandes selbst ist in diese Vorstellungen gar nicht aufgenommen; sie ist also nicht einmal ein Begriff, geschweige denn eine Anschauung, sondern nur das innerliche Gewahr- oder Bewußtwerden, daß

ich denke, welches alle unsere Anschauungen und Begriffe begleitet; sie ist nur der Act der Beziehung der in der innern Wahrnehmung enthaltenen Erscheinungen unsers eigenen Zustandes auf ihre zum Grunde liegende Ursache. Die Vorstellung des Ich ist Etwas, wovon wir, sobald wir es abgesondert für sich festhalten, nicht den mindesten Begriff haben können, um welches wir uns vielmehr in einem beständigen Kreise herumdrehen, indem wir uns dieser Vorstellung zwar stets bedienen müssen, um etwas über sie zu urtheilen, ohne daß wir jedoch von derselben von unserer Erfahrungserkenntniß irgendwelchen weitern Gebrauch machen können. Dieses Ich kann somit schlechterdings nicht als etwas schlechthin und an sich selbst Wirkliches, nicht etwa als ein fürsichbestehendes Wesen angenommen, sondern lediglich problematisch und hypothetisch zum Grunde gelegt werden, um die erfahrungsmäßige Verknüpfung der Erscheinungen so anzusehen, als ob sie in diesem Ich ihren Grund hätten, d. h. es kann ein bloßes Schema eines lediglich regulativen Grundsatzes sein, woraus nicht das Mindeste wirklich abgeleitet werden kann.

So Kant. Indem nun Fichte und mit ihm Schelling diesen leeren Begriff des Ich festhalten und demselben, gegen Kant's Warnung, ein wirkliches fürsichbestehendes Sein unterlegen, lassen sie sich überdies in ihrem Verhältniß zu Kant noch weiterhin einen kaum verzeihlichen Mangel an Folgerichtigkeit zu Schulden kommen.

Beide bezeichnen es als Kant's großes Verdienst, daß derselbe die Philosophie von dem Wahne eines dem menschlichen Erkennen äußerlichen und fremden, todten Seins, dem vorgeblichen Dinge an sich, welches als unerkennbares Etwas hinter den Erscheinungen stecke, gründlich befreit habe, indem sie nachwiesen, daß alles unser Wissen — wie auch Kant lehrte — blos auf die Erscheinung gehe, jedes Sein nur auf unsere Vorstellung davon sich beschränke, und daß es blos gegenständliche Dinge an sich oder nichterscheinende Dinge, die dem Bewußtsein fremd und äußerlich blieben, überhaupt gar nicht gebe, da die Natur blos der Inbegriff der Er-

scheinungen sei. Wie konnten nun Beide, wenn sie folgerichtig im Sinne Kant's denken wollten, hiervon die Natur unsers eigenen menschlichen Wesens ausschließen und in dem Erfahrungsgebiete unsers eigenen Daseins über die dem innern Sinn sich darbietenden, in der Selbstanschauuung vorgestellten Erscheinungen unsers eigenen Zustandes hinausgehend, in dem Begriffe des Ich allein ein solches Ding an sich als todtes Sein festhalten?

Man wird einwenden, sie haben ja das Ich keineswegs als todtes Sein, sondern gerade blos als Handeln und lauter Thätigkeit, als in's Unendliche gehendes Streben aufgefaßt. Aber mit welchem Rechte nahmen sie diese durch innere Beobachtung wahrgenommenen Handlungen des Ich als etwas Anderes, denn als ebenfalls bloße Erscheinungen des innern Sinnes, wie die Natur der Inbegriff der Erscheinungen für den äußern Sinn ist? Mit welchem Rechte konnten sie sich erlauben, das Ich aus der Reihe des Bedingten auszuschließen und in dem abgesondert von der Gesammtreihe innerer Zustände vorgestellten Ich ein Unbedingtes anzunehmen, das sie doch aus dem Inbegriffe der Reihe der Erscheinungen überhaupt ausschlossen? Welche begründete Veranlassung konnten sie haben, jenen einen beweglichen Punkt des Bewußtseins, den sie bei der Analyse der innern Wahrnehmung unsers eigenen Zustandes mittelst der Reflexion und Abstraction entdeckten und eben in der Vorstellung des Ich festhielten, aus der Reihe der Erscheinungen und somit des Bedingten herauszuwerfen und als Unbedingtes auf den Thron zu setzen, damit dasselbe von hier aus als der alle übrigen Erscheinungen bedingende Grund die gesammte Wirklichkeit umspannen sollte?

Das Trügerische der Schlüsse, durch welche Fichte, als der eigentliche Urheber des Satzes vom Ich, mit so vielem Aufwande scholastischen Scharfsinnes zu seinem Begriffe von einem reinen Ich gelangte, ist bis auf's Haar dasselbe Blendwerk, welches von Kant an den Vernunftschlüssen in Betreff der Ideen des Unbedingten überhaupt wiederholt dargelegt worden war. Das alle unsere Vorstellungen be-

gleitende Bewußtsein vom Ich wird von der Abstraction als ein Begriff festgehalten, in welchen zugleich Existenz hineingedacht wird. Einem Gedanken, der in uns ist, wird eine fürsichseiende Wirklichkeit beigelegt und diese zugleich als eine unbedingte Wirklichkeit gedacht. Man sucht nach einem Begriffe dessen, was man unbedingt, d. h. unabhängig von allen Bedingungen nennt, und findet diesen Begriff des Unbedingten in dem, was selbst zu den möglichen Wirkungen die Zulänglichkeit ursprünglich in sich selbst enthält und somit die zureichende Bedingung zu allem Andern ist, also in dem, was alle Wirklichkeit enthält. Dieser Inbegriff wird nun in den leeren Begriff des Ich hineingetragen, weil dieser für die Reflexion und Abstraction der letzte und höchste Punkt ist, zu welchem wir gelangen, wenn wir unser mit dem Reichthum des Erfahrungsinhaltes erfülltes Bewußtsein selbst wieder zum Gegenstande des Denkens machen. So entsteht der Schein, als ob diese letzte Spitze der Einheit des Bewußtseins ein solches sei, welches alle Wirklichkeit zusammenfasse und als solches auch das All der Bedingungen bei sich führe, was jedoch keineswegs der Fall ist. Das Trügerische liegt in der falschen Voraussetzung, als ob eine letzte Abstraction, zu der man in der Reflexion über die Reihe der Bedingungen unsers erfahrungsmäßigen Bewußtseins gelangt, für sich selbst unbedingt sei, während wir doch in Wahrheit nur durch das Absehen von allen Bedingungen zu diesem Letzten gelangen und dasselbe recht eigentlich selbst nur durch die ganze Reihe der Bedingungen möglich, also ebenso gut ein Bedingtes ist.

Ueberdies liegt in dem Satze: Ich bin Ich, welcher für den obersten Grundsatz gelten soll, eine „elende Tautologie". Etwas setzen, d. h. als wirklich seiend denken, macht noch lange nicht das Wesen der Wirklichkeit, den Begriff der wirklichen Existenz aus. Auf dem Boden des bloßen Denkens, wo von allem wirklichen Inhalte abgesehen wird, kann allerdings wohl das Subject des Satzes zugleich zum Prädikate dienen und gesagt werden: Ich bin Ich. Dem Inhalte nach wird aber dadurch nicht das Mindeste ausgesagt,

woraus etwas zu folgern wäre; bestimmt wird Etwas nur durch ein solches Prädikat, welches zu dem Begriff des Subjects hinzukommt. Das bloße Sein aber, das: ich bin Ich, ist offenbar kein wirkliches Prädikat, d. h. keine solche Bestimmung, welche zum Begriffe des Ich hinzukommen könnte, sondern es ist eine leere Tautologie. Mit andern Worten, wenn ich sage: ich bin, oder: Ich ist, so setze ich zu dem Begriffe des Ich keineswegs ein neues Prädikat hinzu, sondern ich beziehe nur den Gegenstand auf meinen Begriff, der die bloße Möglichkeit ausdrückt. Dadurch, daß ich den Gegenstand des Begriffs Ich als schlechthin gegeben denke, was durch den Ausdruck: ist oder bin geschieht, kommt so wenig etwas weiter hinzu, als hundert mögliche Thaler dem bloßen Begriffe nach von hundert wirklichen Thalern verschieden sind. Von Kant also, der sich dieser augenscheinlichen Demonstration bedient, hätten die beiden Ichheitslehrer lernen können, daß wir freilich denken können, was wir wollen; ob aber dem Gedachten in einer für uns möglichen Erfahrung Wirklichkeit zukomme, dies sei eine andere Frage, und was uns möglich sei zu denken, dessen Daseinsmöglichkeit sei damit noch nicht im Geringsten bestimmt; dazu gehöre die Bewährung durch die auf Anschauung gegründete Erfahrung. Bei Gegenständen der Sinne geschieht dies durch den Zusammenhang mit einer Sinneswahrnehmung, und einzig und allein zu ihr gehört auch unser erfahrungsmäßiges Bewußtsein aller Existenz; für Gegenstände des reinen Denkens ist dagegen ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen. Aus unserm bloßen Begriffe des Ich müssen wir also jedenfalls herausgehen, um ihm die Existenz zu ertheilen.

Hiernach steht also das sich selbst als seiend nur denkende Ich, wenn es auf dem Wege der Sinnesanschauung keine Berechtigung dazu erhalten hätte, auf schwachen Füßen. Glücklicher Weise haben wir eine solche, ehe wir dazu kommen können, uns selbst zu denken; leider nur verstehen die Ichheitslehrer unter ihrem unbedingten Ich nicht das Ich, wie es in unserm erfahrungsmäßigen Bewußtsein, als vor-

stellendes Wesen, lediglich als bedingt und abhängig existirt. Ihr Ich, welches den Inhalt des obersten Grundsatzes bilden soll, ist als absolutes Ich offenbar nicht das endliche Ich oder das Individuum; aber dieses letztere müsse mitsammt aller übrigen daseienden Wirklichkeit aus dem absoluten Ich abgeleitet werden. Dieses Letztere soll seinen Inhalt nicht erst aus der Erfahrung erhalten, es soll der Begriff eines Thuns sein, das in keiner Wirklichkeit und Daseinsmöglichkeit gegründet ist. Ein solches Thun aber kann nur ein durchaus grundloses, nur in der Einbildung wirkliches Thun sein. Die Ichheitslehrer haben also ein doppeltes Ich, ein endliches und bedingtes, das menschliche Ich, und in und über demselben ein unbedingtes und absolutes Ich, welches nicht das menschliche sein kann, aber doch sein soll. Haben sie sich gefragt, was denn zum Begriff eines Ich wesentlich gehöre, durch welche Merkmale derselbe bestimmt wird und seinen Inhalt ausmacht, so wird diesem Begriffe nur das absolute wirklich entsprechen, das bedingte dagegen hinter demselben zurückbleiben. Darf aber dann das letztere, das menschliche Ich, überhaupt noch auf diesen Namen des Ich Anspruch machen? Im andern Falle aber, wenn das menschliche Ich dem Begriffe des Ich entspricht, so bleibt für das absolute nichts Anderes übrig, als daß es nur die leere Abstraction von dem lebendigen, sinnlich wirklichen Ich ist, die blos im Reiche des Gedankens als im Gebiete wesenloser, schattenhafter Allgemeinheit schwebt.

Der Begriff des unbedingten Ich ist, um mit Kant zu reden, nichts als eine bloße Idee, ein vom erfahrungsmäßigen Dasein abgesonderter Begriff, dessen eingebildete Wirklichkeit zum Grunde gelegt wird, um von ihr als Ursache den Erfahrungsinhalt der Wirklichkeit abzuleiten. Aus bloßen Begriffen aber die Wirklichkeit herausklauben zu wollen, dies ist das Thun der verkehrten Vernunft und ihr Ergebniß ein verkehrtes Bild der Welt. Und die abenteuerliche Ironie des Standpunkts der absoluten Ichheitslehrer besteht eben darin, daß sie geradezu offen bekennen, wie jene in der Abstraction des unbedingten Ich vorgestellte reine Handlung

der Freiheit uns überhaupt niemals in ihrer Reinheit zum Bewußtsein komme, sondern stets nur so, daß die Intelligenz dabei zugleich etwas Anderes denkt, was nicht jene Handlung des reinen Ich ist. In der That hat Fichte, nicht blos später in seiner Sittenlehre, sondern bereits im Jahre 1795 in einem Briefe an Reinhold seinen Begriff des Ich geradezu als einen unmöglichen und undenkbaren erklärt, welchem er lediglich durch die Allmacht der Einbildungskraft vermittelst der, von Kant so nachdrücklich verpönten, intellectuellen Anschauung eine zweideutige Stütze zu geben vermochte. Was ich mittheilen will, schreibt er an Reinhold, ist etwas, das gar nicht gesagt, noch begriffen, sondern nur angeschaut werden kann. Jenes im Ich unterschiedene Setzen und Gegensetzen und Theilen ist kein Denken, kein Anschauen, kein Empfinden, kein Begehren, kein Fühlen, sondern es ist nur die gesammte Thätigkeit des menschlichen Geistes, die keinen Namen hat, die im Bewußtsein niemals erkennbar, die unbegreiflich ist. Der Eingang in meine Philosophie ist das schlechthin Unbegreifliche, und dies macht dieselbe schwierig, weil die Sache nur mit der Einbildungskraft und gar nicht mit dem Verstande angegriffen werden kann; aber es verbürgt ihr zugleich die Richtigkeit!

Auch bis zur Höhe dieser Erleuchtung ist ihm Schelling gefolgt. Gerade verlockende „Reize der Einbildungskraft" waren eingestandenermaßen seine Sache. Auf diesem Wege also sollte das Werk Kant's fortgesetzt und vollendet werden, der nicht oft genug hatte wiederholen können, daß seit Platon allezeit der schwärmerische Idealismus aus vermeintlicher reiner Vernunfterkenntniß auf eine andere, nämlich intellectuelle, Anschauung, als die uns allein mögliche der Sinne, geschlossen habe, — Kant's Werk, der gemeint hatte, durch seine Kritik bis in ihre letzten Schlupfwinkel eine Schwärmerei verfolgt zu haben, welche in einem aufgeklärten Zeitalter nur noch aufkommen könne, wenn sie sich hinter eine Schulmetaphysik verberge, unter deren Schutze sie es wagen dürfe, gleichsam mit Vernunft zu rasen.

Ob es dem Altmeister vom Königsberge wohl ahnte, daß zehn Jahre später diese Worte an Fichte und Schelling sich erfüllen sollten? Mochte also der eigentliche Urheber der Wissenschaftslehre, um von deren „zweitem Stifter" hier abzusehen, immerhin selbst die Meinung hegen, als ob er darin, daß er eine systematische Ableitung des ganzen menschlichen Erkennens aus dem Begriffe des Ich versuchte, nur die wirkliche Ausführung der Kant'schen Vorarbeiten zu einem reinen Vernunftsysteme geliefert habe; in Wahrheit bleibt die Wissenschaftslehre das „Kriegsmanifest, das Fichte wider die kritische Philosophie schleuderte". Denn diese nahm von vornherein ihren Platz auf dem fruchtbaren Boden der Erfahrung und erstrebte keine andere als lediglich aus der Sinnesanschauung hervorgegangene oder von ihr bewährte Erfahrungserkenntniß.

Es war darum von Seiten Kant's nur das volle Bewußtsein dessen, was die kritische Philosophie wolle und solle, wenn er im Jahre 1798 an Tieftrunk schreibt, Fichte's Ich sehe ihm wie ein Gespenst aus; wenn man es gehascht zu haben glaube, so finde man keinen Gegenstand vor, sondern immer nur sich selbst und zwar hiervon auch nur die Hand, die danach hasche. Die bloße Gedankenform des Selbstbewußtseins ohne Stoff, worauf sie angewandt werden könne, sei etwas, das selbst über die Logik hinaus gehe, und mache einen wunderlichen Eindruck auf den Leser. — Darum spricht Kant in einem Briefe an Kiesewetter, im Jahr 1798, offenbar mit Bezug auf Fichte, von der lächerlichen Neuerungssucht, wie Hudibras aus Sand einen Strick drehen zu wollen. Endlich im Jahre 1799 erklärte er öffentlich, daß er den Geist der Fichte'schen Speculation nicht für ächten Kriticismus und Fichte's Wissenschaftslehre für ein gänzlich unhaltbares System halte. Und wie sehr Kant die Achillesferse dieses Systems erkannt hatte, geht aus der Begründung hervor, die er seinem Verwerfungsurtheile beifügt. Reine Wissenschaftslehre, sagt Kant, sei nichts mehr oder weniger, als bloße Logik, die sich mit ihren Grundsätzen nicht zum Inhalt der Erkenntniß

versteige, sondern als reine Logik von diesem Inhalte abstrahire; aus dieser aber ein wirkliches Objekt herauszuklauben, sei vergebliche Arbeit. Darum habe er, fügt Kant hinzu, auch Fichte'n gerathen, statt der fruchtlosen Spitzfindigkeiten seine gute Darstellungsgabe zu cultiviren, sei aber von ihm mit der Erklärung, daß er doch das Scholastische nicht aus den Augen zu setzen Willens sei, höflich abgewiesen worden.

Fichte freilich und nicht minder Schelling hatten gleich Anfangs einen Unterschied zwischen dem Buchstaben und dem Geiste der Kant'schen Philosophie machen zu müssen geglaubt. Schelling sprach von Kant's Herablassungs- und Anbequemungssystem, und Fichte sagte, Kant habe wohl gewußt, was er nicht sage und warum er nicht Alles sagen konnte, was er wollte. Gewiß ist dem so; es fragt sich aber, in welchen Partien man Kant's wahre Meinung zwischen den Zeilen zu lesen habe. Auf der rechten Spur zu sein, wird man nur dann behaupten dürfen, wenn man vor Allem dasjenige festhält, was Kant in Betreff der Trugschlüsse entwickelt, in welche sich die Vernunft bei ihrem reinen, die Erfahrung überschreitenden Gebrauche verwickle. Dies aber haben Fichte und Schelling wenigstens in Bezug auf die Idee des Ich versäumt. Ihr reines unbedingtes Ich ist nichts anders, als nur ein anderer Name für die reine Vernunft, als ein vermeintliches Vermögen des Unbedingten, deren Thun aber nur auf die Thätigkeit der das Gegebene der Erfahrung überfliegenden Einbildungskraft zurückkommt, woraus auch nur Einbildungen entspringen können. Die Anmaßungen der Einbildungskraft, unter dem Namen der reinen Vernunft die Schranken des sinnlichen Erfahrungsgebietes zu verlassen und sich in das überschwängliche Gebiet des Unbedingten zu versteigen, wurden von den Ichheitslehrern von Neuem auf den Thron der Philosophie erhoben. Die Einbildung des absoluten Ich, von allen sinnlichen Bedingungen und Voraussetzungen frei zu sein, wurde das fruchtbare Samenkorn, woraus der üppige Baum der philosophischen Romantik hervorwuchs.

Während einige Beurtheiler des Fichte'schen „Begriffs der Wissenschaftslehre" meinten, der Verfasser habe damit einen übel ausgedachten Scherz treiben wollen, und während Andere im Ernste darauf sannen, wie man den Verfasser bald „im Innern gewisser milder Stiftungen" unterbringen könne; hatten mehrere junge geistreiche Köpfe, wie Fichte selber bekennt, dieses neue System mit Feuer ergriffen. Novalis, Friedrich Schlegel und Schelling begeisterten sich für die abenteuerliche Ironie des Fichte'schen Ich. Das Unbegreifliche dieses Begriffes stand in der Einbildung fest, der phantastisch-überschwängliche Standpunkt war eingenommen und an dem undenkbaren Phantasma des unbedingten Ich ein Grundsatz gewonnen, der über alle mögliche Erfahrung hinauslag. Nur muthig voran! Es galt jetzt zu zeigen, was man mit diesem Grundsatze anfangen könne, um ein luftiges Gebäude der Speculation aufzurichten, die den warnenden kritischen Verstand in's Gesicht schlägt und auf die Einbildungskraft speculirt. Fichte selbst versuchte sein scholastisches Baumeistergenie im Sommer 1794 in seinen Vorlesungen über die „Grundlage der Wissenschaftslehre"; Schelling folgt ihm in seiner zweiten philosophischen Schrift „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen", die er im Winter 1794 — 95 ausarbeitete.

III.

Gegen Ende Mai 1794 hatte Fichte unter ungeheuerm Zudrange von Zuhörern seine Vorträge über die Grundlage der Wissenschaftslehre in Jena begonnen. Der kleine, untersetzte Mann, von gedrungener Gestalt, wies mit seiner durchbohrenden Nase darauf hin, daß er seinen eignen Weg zu gehen und mit seinem Ich durchzudringen gewillt war. Sein mächtiger und durch Entschiedenheit des Behauptens gewichtvoller, wenn auch nicht eigentlich schöner Vortrag rauschte, nach dem Zeugnisse Forberg's aus dem Jahre 1796, wie ein Gewitter daher, das sich seines Feuers in einzelnen

Schlägen entlud. Auch wo sie ihn nicht verstanden, riß er, wie ein Titane, die Geister mit sich fort, an ihn und den neuen Himmel zu glauben, den er zu erstürmen wagte.

Was wollte doch Fichte ursprünglich mit allem seinem Philosophiren? Den innern Vorgang deutlich machen, der bei allem und jedem Erkennen stattfindet, die nothwendige Regel der Thätigkeiten darlegen, die unserm Erkennen stets zum Grunde liegt und der wir uns nur während des Erkennens nicht bewußt werden. Aber „der Philosoph, der tritt herein und beweiset euch, es müßt' so sein!" Es gilt, das verborgene Geheimniß des Erkennens selbst zu belauschen, das Gras selbst wachsen zu hören. Mag der gemeine Menschenverstand über solches Unterfangen lachen und spotten; der Denker so gut, wie der Forscher dürfen nicht blos danach fragen, sie müssen sich die Aufgabe stellen. Die Frage ist nur nach dem rechten Wege, auf welchem man dem Geheimniß beikommen könne, ob auf der Leiter des von allem Gegebenen absehenden, reinen Denkens, oder mittelst einer dem Verfahren der Naturwissenschaften entlehnten und folgerichtig durchgeführten wirklichen Beobachtung der thatsächlichen Vorgänge im Erkennen. Den letztern Weg einzuschlagen, dazu war die Zeit noch nicht gekommen; die Physiologie des Menschen mußte erst die Grundlagen sicherstellen, auf deren festem Boden die Naturbedingungen und der Naturvorgang des Denkens selbst erfaßt und begriffen werden konnten. Aber die Aufgabe ergriffen und das Problem aufgestellt zu haben, dies war Fichte's unläugbares Verdienst, welches dadurch nicht geschmälert wird, daß der von ihm unternommene Versuch, auf dem blos logischen Wege der Abstraction von allem Gegebenen hinter das Geheimniß des Erkennens zu kommen, ganz und gar mißglücken mußte und daß er dabei in Irrthümer sich verwickelte, die bei dem einmal eingenommenen Standpunkte verzeihlich und erklärlich waren, nichtsdestoweniger aber für die ganze folgende Entwickelung der Philosophie die bedenklichsten Folgen hatten.

Er wollte die Entstehung der Vorstellung nicht etwa auf dem Wege erfahrungsmäßiger Beobachtung, sondern durch

logische Abstraction ableiten. Auf dieses Ziel steuerte der ganze umständliche logische Apparat hin, der fast zwei Drittheile seiner ganzen „Grundlage der Wissenschaftslehre" einnimmt, den man nicht selten aus Mißverstand für die Hauptsache nahm und der doch nur Vorbereitung, Stütze und Unterbau für die Ableitung der Vorstellung aus ihren Bedingungen sein sollte. Wie gelangt nun Fichte dazu? Man sollte denken, da die Vorstellungen immer und allenthalben, wo sie in der Erfahrung vorkommen, auf vorausgehenden Sinnesempfindungen beruhen, so wären vor Allem die in aller und jeder Sinnesempfindung wirksamen Bedingungen in's Auge zu fassen gewesen, ehe man zu dem blos Innerlichen, der Vorstellung gelangen konnte. Nicht so Fichte. In der Meinung, es recht gründlich anzufangen, begann er mit der allerhöchsten und letzten Abstraction, deren das Denken fähig ist, und nahm die Thätigkeit als bekannt voraus, mit welcher allein der Eingang in seine Philosophie zu finden wäre. Während man denken sollte, auch auf die Thätigkeit der Einbildungskraft falle eben so gut, wie auf die des Vorstellens, erst das wahre Licht aus der Beobachtung und vorausgehenden Analyse der Sinnesthätigkeit, stellt Fichte die ganz grundlose und unbewiesene Behauptung auf, daß für uns alle Wirklichkeit lediglich durch die Einbildungskraft hervorgebracht werde. Einer der größtem Denker unsers Zeitalters nenne dies zwar eine Täuschung der Einbildungskraft; aber — und hier beginnt bei Fichte das kolossale Blendwerk, das wie ein Irrlicht sein ganzes Philosophiren neckte und äffte, und dessen Natur in der zweideutig dunkeln Natur der Einbildungskraft lag — jede Täuschung müsse sich vermeiden lassen!

Und so glaubt Fichte darthun zu können, daß auf der Thätigkeit der Einbildungskraft die Möglichkeit alles Vorstellens, unsers ganzen wirklichen Bewußtseins, unsers Denkens und Erkennens beruhe, daß sie also nicht täusche, sondern Wahrheit, die einzig mögliche Wahrheit gebe. Was wir vorstellen, wessen wir uns bewußt sind, meint Fichte, das bilden wir selbst in uns hinein. Freilich wohl! Aber

das Erste ist dies nicht, sondern es geht der Zeit nach etwas voraus; wie könnte die Einbildungskraft thätig sein, ohne daß ihr ein zuvor an uns herangebrachter Inhalt als Anstoß und Unterlage gegeben wäre? Was wir in uns hineinbilden, müssen wir zuvor aufgenommen und erfaßt haben; es muß eine von uns unabhängige und nicht von uns hervorgebrachte Bewegung vorausgegangen sein, die in irgend einem Punkte unsers Daseins und Wesens in uns eingreift und uns berührt, von wo aus wir erst Veranlassung haben können, diese an uns herankommende Bewegung festzuhalten, um sie in uns hineinzubilden.

Diesen Anstoß übersieht Fichte allerdings keineswegs; aber er sieht in ihm nicht das Erste, sondern erst das Zweite, dem ein in's Unendliche hinausgehendes Streben des Ich vorausgehe. Woher kam ihm diese Täuschung, die ihm eine geradezu verkehrte Welt zu Stande brachte? Er nahm die in einem bestimmten Zeitpunkte stattfindende wirkliche Empfindung als eine einzelne heraus und isolirte sie aus der Reihe der vorausgegangenen Empfindungsacte. Von diesem gegenwärtigen Zeitpunkt der wirklich vor sich gehenden Sinnesempfindung ging er aus und schloß nun so: Der wirklichen Empfindung gehe ihre Möglichkeit, dem sich vollziehenden Empfindungsacte gehe die Fähigkeit zum Empfinden voraus, die lediglich dem empfindenden Subjecte angehöre. Lediglich? Keineswegs; und hier schließt sich die Täuschung der Abstraction an. Das empfindende Subject ist der lebendige, sinnenbegabte Mensch, der schon in frühern Zeitpunkten Empfindungen gehabt hat. Wann begann deren Reihe? Wo liegt das erste Glied in dieser Reihe? So wird man bei dem Rückgang in der Reihe der dem gegenwärtigen Empfinden vorausgehenden Bedingungen immer weiter zurückgeführt und zu der Frage gedrängt: wie ist der Mensch, der in diesem bestimmten gegenwärtigen Zeitpunkte empfindet, bis dahin gekommen? Wie ist er zum empfindenden, lebendigem und sinnenbegabten Wesen geworden? Welche Naturvorgänge an ihm werden vorausgesetzt, bis die Fähigkeit, die bloße Möglichkeit des Empfindens zur wirklichen Empfin-

dung wurde? Der Faden des bloßen Denkens reißt hier ab, und die Naturforschung über den Menschen weist nach, daß die Fähigkeit zum Empfinden sich erst durch tausendfache Wiederholung des Anstoßes zum Empfinden im werdenden Menschen als diese Fähigkeit begründete. Diese Fragen hat sich Fichte nicht vorgelegt, und indem er davon abstrahirte, kam er zu dem durch die Erfahrungsforschung widerlegten Satze, eine in's Unendliche gehende Thätigkeit des Ich sei als Einbildungskraft oder Empfindungsvermögen vor dem Anstoß zum Empfinden, das wirkliche Ich sei früher vorhanden, als die Bedingungen seiner Möglichkeit. Die Fähigkeit des Empfindens, Vorstellens, Erkennens ist allerdings unabhängig von dem bestimmten Stoffe der den jedesmaligen Inhalt des Empfindens, Vorstellens, Erkennens bildet, von vornherein vorhanden; aber diese Fähigkeit selbst erscheint nur für den gegenwärtigen Zeitpunkt als ein fester Punkt, in Wirklichkeit und Wahrheit ist sie selbst eine gewordene.

Auf dem haltlosen Grunde dieser Abstractionen baut nun Fichte sein ganzes Gebäude von weitern Abstractionen auf, die er als oberste Sätze seiner gesammten Wissenschaftslehre zum Grunde legt. Das Vorzustellende, von welchem der Anstoß zur Vorstellung kommt, nennt er Nicht-Ich, und unterscheidet dieses von dem Ich als dem Vorstellenden. Beide Factoren wirken dann in der Einbildungsthätigkeit oder Empfindung zusammen. Daß er das Ich als das Ursprüngliche und das Nicht-Ich als das Zweite bezeichnet, ist jener Irrthum, jene Täuschung der Abstraction, die allen seinen mit bewundernswürdiger Abstractionskraft ausgeführten Erörterungen zum Grunde liegen. Er setzt jedem Anstoß zum Empfinden immer wieder die Thätigkeit des Ich voraus und unterscheidet dieses von dem in jedem wirklichen Bewußtsein vorkommenden Ich als das reine Ich oder als das Ich schlechthin, welches sich selber den Anstoß hervorbrächte. So kommt er zu jener Dreiheit von Formeln oder Grundsätzen, die wir bereits kennen und welche allem in unserm wirklichen Erkennen stattfindenden Vorgange zum Grunde

liegen sollen: das Ich setzt sich ursprünglich und schlechthin unbedingt sich selbst, aber es setzt zugleich etwas Anderes als ihm entgegengesetzt, ein Nicht-Ich, und diese Entgegensetzung geschieht ebenfalls unbedingt. Endlich die Vereinigung beider Handlungen durch gegenseitige Einschränkung oder Begrenzung geschieht gleichfalls absolut. Aus diesen Sätzen (meint Fichte) müsse das ganze Verfahren des Geistes beim Erkenntnißvorgange entwickelt werden. Sie sind aber alle nur Abstractionen vom wirklichen Hergang des Erkennens, bloße Formeln die den wirklichen Vorgang nicht erreichen, weil sie nicht der Ausdruck der Naturbedingungen sind, unter denen sich derselbe im lebendigen sinnbegabten Ich vollzieht, in welchem mit der Bezeichnung des Bewußtseins auf das Gegebene auch die Sinnesanschauung mit eingeschlossen ist.

Sollte mit einer Analyse des Erkenntnißvorganges oder einer Ableitung der Entstehung der Vorstellung wirklich etwas geleistet werden, so hätte die lebendige Tiefe des wirklichen Geistes, die lebendig zusammenwirkende Gesammtheit der menschlichen Gemüthskräfte zum Grunde gelegt, mit dem Verstande hätte zugleich ein anschauendes Zurückgreifen in die sinnliche Lebendigkeit der Naturgrundlagen des Geistes, ein denkendes Anschauen oder ein sinnlich anschauendes Denken verbunden werden müssen. Geahnt hat Fichte diese Aufgabe, indem er sein Nachdenken dem Probleme des Ich zuwandte. Aber sein Scharfsinn war blos der Scharfsinn des Scholastikers, der — wie Jean Paul sich gegen Göthe äußerte — das Licht oder Auge für den Gegenstand hält. Durch die Einbildungskraft, behauptete Fichte, werde erst die erscheinende Welt für uns zur wirklichen Welt, und von da erst gelangten wir zur Anschauung der Dinge; von der schaffenden Einbildungskraft also gehe das ganze Geschäft des menschlichen Geistes, sein Erkennen und auch das Wollen aus. Denn die Einbildungskraft ist, als das sich selbst hervorbringende Streben des Ich in's Unendliche, wesentlich der Trieb, der als innere, sich selbst zur Wirksamkeit bestimmende Kraft, als die Kraft des strebenden Ich

selbst bezeichnet wird. Diese innere treibende Kraft könne nur gefühlt werden, und so fühle sich das Ich außer sich getrieben nach irgend etwas Unbekanntem, welches eben erst durch das Streben Wirklichkeit erhalten soll. Hier also liegt, nach Fichte, der Grund aller Wirklichkeit für das Ich, und lediglich durch dieses Streben und Treiben offenbart sich ihm selbst eine Außenwelt.

Allerdings gehört das Wesen und die Thätigkeit der Einbildungskraft zu dem Dunkelsten in der ganzen Psychologie; sie führt auf ein Gebiet, auf welches erst eindringendere Forschungen über das Wesen der Nerventhätigkeit mehr Licht zu verbreiten verheißen. So viel aber ist schon durch die innere Selbstbeobachtung gewiß, daß die Einbildungskraft nicht Gestaltungs- sondern Umgestaltungsvermögen ist, daß ihre Thätigkeit schon Vorstellungen voraussetzt und nur die Form, nicht den Inhalt derselben betrifft. Indem Fichte die Einbildungskraft als eine schöpferische Thätigkeit faßte, verkannte er die psychologische Natur derselben. Ihr eine schöpferische Kraft beizulegen, ist nur durch eine aller gründlichen Selbstbeobachtung und innern Erfahrung Hohn sprechende Willkür möglich, welche ihre Veranlassung in dem Wahne einer unbedingten Freiheit des Menschen hat. Das Gebiet der Einbildungskraft sind die Verknüpfungen der Vorstellungen, ihre Gruppen und Reihen. Sie folgt also in Wirklichkeit erst nach den Vorstellungen und ist weit entfernt, das Vorstellen erst möglich zu machen. Sie löst dieselben aus ihren ursprünglichen Verbindungen los, macht sie flüssig und zu neuen Verbindungen zugänglich.

Aber in dieser Befreiung der Vorstellungen aus ihrer ursprünglichen Gebundenheit liegt die Gefahr des Irrthums mit allen den Wahngebilden, die in dessen Gefolge auftreten. Auf Fichte's Standpunkt bleibt die Möglichkeit des Irrthums und der Täuschung, bleiben Wahn und Einbildungen unerklärlich, die auf dem Wege des Denkens in das menschliche Erkennen sich einschleichen, alle jene Ein- und Unterschiebungen, die als Wirklichkeit mit verrechnet zu werden pflegen, obgleich sie nur durch die nachgährende, umgestal-

tende und die ursprüngliche Ordnung der Vorstellungen verkehrende Willkür der Einbildungskraft als innerliche Gebilde eine Wirklichkeit lediglich in uns selber haben. Auf Fichte's Standpunkt verschwindet die Grenze zwischen bloßen eingebildeten Vorstellungen und den auf wirklicher Sinnesempfindung und deren nothwendiger Verknüpfung beruhenden Vorstellungen, durch welche allein das Denken erst Wahrnehmung, d. h. das Wahre, die Wirklichkeit erfassendes Denken wird, mithin allein erst Wahrheit gewinnt. In Folge und durch Schuld dieser Verwechselung gerieth Fichte's Denken selbst unter die täuschenden Fangstricke dieser zweideutigen Hülfsmacht im Heerlager unserer Gemüthskräfte.

Indessen hatte sich's Fichte in seiner „Grundlage der Wissenschaftslehre" sauer werden lassen; er hatte sich im Denken ernstlich angestrengt. Die Wissenschaftslehre war, was die Form betrifft, ein scholastisches Meisterstück, welches mit ebenso großer logischer Schärfe und Gewandtheit, als unbeugsamer Folgerichtigkeit von dem nun einmal vorausgesetzten Begriffe aus fortschreitet. Und nachdem nun dieses feinverschlungene logische Maschennetz vor Aller Augen lag, hatte der Lehrling Schelling leichte Mühe, die von Fichte mit einem solchen Aufwand von Scharfsinn gebosselte wächserne Nase des unbedingten Ich nach der Schablone der Kant'schen Kategorientafel zu bemalen. Er hielt sich an den Begriff oder die Anschauung dieses Ich, die als Ergebniß der Fichte'schen Gedankenwebermeisterschaft herausgesprungen war, um nun — hic Rhodus, hic salta! — um den Freiheitsbaum des absoluten Ich mit dem ganzen Uebermuthe eines maßlosen Begeisterungsrausches zu tanzen, worin es ihm zu Muthe ist, als ob er selber der Entdecker der ihn berauschenden Idee sei.

Schelling giebt sich in der Schrift „Vom Ich" den Schein, als ob durch die Prinzipien derselben eine auf das Wesen des Menschen selbst begründete, Dasein enthüllende Philosophie gegeben werde, deren Absicht nicht etwa blos auf eine Reform der Wissenschaft, sondern auf eine Revolution derselben, d. h. auf gänzliche Umkehrung ihrer Grund-

sätze gehe, eine Revolution, die man als die zweite mögliche im Gebiete der Philosophie betrachten könne. Durch wen eigentlich diese zweite Revolution erfolge, läßt er unbestimmt. Mögen sich nun die Leser ihn oder Fichte darunter denken. Der kühne Gehülfe, den der Titane Fichte bekommen hatte, stellte sich in seiner Abhandlung „Vom Ich" die doppelte Aufgabe, einmal darzuthun, daß nur das absolute Ich das gesuchte Unbedingte im menschlichen Wissen sein könne, und sodann diesen Begriff seinem Inhalte nach zu entwickeln. Wer etwas wissen will — so beginnt die Schrift — will zugleich, daß sein Wissen Wirklichkeit habe. Soll also unser Wissen nicht schlechthin ohne Wirklichkeit sich lediglich im Kreise bewegen und unterschiedslos verfließen, so muß es einen letzten Punkt der Wirklichkeit geben, an welchem Alles hängt und von welchem aller Bestand und alle Form des Wissens abhängt; kurz, es muß etwas geben, in welchem und durch welches nicht blos alles Dasein, sondern auch alles Denken zur Wirklichkeit gelangt. Dieses Letzte und Höchste in allem menschlichen Wissen, zu welchem wir nicht wiederum durch anderes Wissen gelangen, welches also nicht durch anderes Wissen bedingt ist, würde der Urgrund aller Wirklichkeit sein; der Grund seines Seins und seines Erkennens würde zusammenfallen; es muß gedacht werden, weil es ist, und muß sein, weil es gedacht wird.

Dieser letzte und höchste Punkt in unserm Wissen, an welchem die ganze Kette des Wissens und der Wirklichkeit hängt, muß nicht nur selbst unbedingt, sondern schlechthin unbedingbar sein. Nicht im Umkreise der gegebenen Dinge und also auch nicht in dem ebenfalls gegebenen erfahrungsmäßigen Subject, sondern nur in einem unbedingten Ich kann dieses Unbedingte gefunden werden. Denn unbedingt ist dasjenige, was gar nicht zum Ding gemacht ist, noch zum Ding werden, also schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann. Ein unbedingtes oder absolutes Ich wäre also dasjenige, was schlechterdings niemals Ding oder Gegenstand werden kann.

Ist nun aber ein solches absolutes Ich möglich? Vom gegebenen Ich aus, das ja selbst in die Reihe der Dinge fällt und also durch dieselben bedingt ist, kann nicht bewiesen werden, daß ein absolutes Ich möglich sei. Dasselbe kann nur ein solches sein, welches ist, weil es ist, und welches gedacht wird, weil es gedacht wird, d. h. ein solches, welches allem Vorstellen und Denken nothwendig vorhergeht und nur durch sich selbst seine Wirklichkeit erhält. Der Ausdruck für dasselbe ist: Ich bin! Mein Ich also enthält in sich selbst ein Sein, welches allem Denken und Sein vorhergeht, welches durch sein Denken selbst, aus absoluter Wirksamkeit, Alles hervorbringt. Es ist gar nicht anders denkbar, als insofern es sich selbst denkt, und erst dadurch ist es auch allein. Das Ich ist also nur durch sich selbst als unbedingt gegeben, während dagegen Dinge selbst ursprünglich nur im Gegensatze gegen das absolute Ich bestimmbar, blos das dem Ich Entgegengesetzte, d. h. Nicht-Ich sind.

Ist nun das absolute Ich das gesuchte Unbedingte, so müssen sich auch von diesem aus alle mögliche Ansichten über das Unbedingte, zu welchen die nach demselben suchende Philosophie bisher gelangt ist, von vornherein durch das bloße Denken bestimmen lassen. Der Dogmatismus sucht das Unbedingte entweder in einem Dinge, welches vor allem Ich gesetzt wäre, oder in einem durch das Subject bedingten Dinge, oder in einem durch das Ding bedingten Subjecte. Das Erste that Spinoza; er hatte den Begriff des Unbedingten richtig gefaßt, aber er setzte dasselbe außerhalb des Ich, in ein Nicht-Ich, eine einige Substanz, die nur von der intellectuellen Anschauung erreicht werden könne. Der unvollendete Kriticismus Reinhold's ging vom erfahrungsmäßig gegebenen oder bedingten Ich aus, wobei doch zuletzt immer nur wieder ein vor allem Ich gesetztes Nicht-Ich oder Ding an sich als Unbedingtes herausprang. Aber damit war doch wenigstens das eigentliche Problem der Philosophie vorgestellt und die höchste Stufe der Abstraction erstiegen, auf der man stehen mußte, ehe „man" über die Abstraction

hinaus zur Erfassung des reinen Ich gelangen konnte. Erst der vollendete Kriticismus geht vom absoluten Ich aus, welches alles Nicht-Ich und damit alles Entgegengesetzte von seinem Begriffe ausschließt und ebenso wenig ein Ding an sich, als Erscheinung ist, sondern als das Eine, Unbedingbare die ganze Kette des Wissens bedingt, indem es Ich und Nicht-Ich, Denken und Sein gleichsetzt. Unser ganzes Wissen hat keine Haltung, wenn es nicht durch irgend etwas gehalten wird, das sich durch eigene Kraft trägt, und dies ist Nichts als das durch Freiheit Mögliche.

Wird nun allein durch den Begriff des Ich das Unbedingte oder Absolute bezeichnet, so ist dieser nunmehr nach seinem nähern Inhalte zu entwickeln. Die Urform des Ich ist die Form reiner Sichselbstgleichheit oder Identität, d. h. es ist, weil es ist, also schlechthin nur durch das, was es ist, und lediglich durch sich selbst als seiend gedacht und durch sich selbst bedingt. Denn was sollte es heißen: etwas setzen oder seiend denken, wenn alles Setzen, alles Dasein, alle Wirklichkeit sich unaufhörlich fort in's Unendliche zerstreute und nicht ein gemeinsamer Punkt der Einheit und Beharrlichkeit wäre, der nicht wieder durch irgend etwas Anderes, sondern nur durch sich selbst, durch sein bloßes Sein Wirklichkeit erhalten hätte, um alle Strahlen des Daseins im Centrum seiner Sichselbstgleichheit zu sammeln und Alles, was gesetzt ist, im Kreise seiner Macht zusammenzuhalten. Darum ist das Wesen des reinen, durch sich selbst gesetzten Ich nichts anders als Freiheit, d. h. es ist nur denkbar, sofern es aus absoluter Selbstmacht sich nicht als irgend Etwas, sondern als bloßes Ich setzt. Die Freiheit ist, verneinend bestimmt, gänzliche Unabhängigkeit und Unverträglichkeit mit allem Nicht-Ich; dagegen bejahend bestimmt, nichts mehr und nichts weniger, als unbedingtes Setzen aller Wirklichkeit in sich selbst durch absolute Selbstmacht. Ihr verlangt, daß ihr euch dieser Freiheit bewußt seid; aber bedenkt ihr auch, daß erst durch sie all euer Bewußtsein möglich ist und daß die Bedingung nicht im Bedingten enthalten sein kann? Bedenkt ihr überhaupt, daß das Ich, insofern

es im Bewußtsein vorkommt, nicht mehr reines, absolutes Ich ist, daß es dagegen für das absolute Ich überall kein Ding, kein blos Gegenständliches geben kann? Selbstbewußtsein setzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren, und ist darum kein freier Act des unwandelbaren, sondern ein abgedrungenes Streben des wandelbaren Ich, welches in seinem Bedingtsein durch Dinge seine Sichselbstgleichheit zu retten und im fortreißenden Strome des Wechsels sich selbst wieder zu ergreifen strebt. Dieses erfahrungsmäßige, endliche und selbstbewußte Ich kann die ursprüngliche Sichselbstgleichheit des Ich nur dadurch retten, daß die Vorstellung des letztern alle andern Vorstellungen begleitet. Das erfahrungsmäßige Ich hat also nur in Bezug auf diese begleitende Vorstellung des absoluten Ich und außer dieser schlechterdings keine Wirklichkeit in sich selbst; es ist selbst nur in dem unendlichen Ich und durch dasselbe, und alles sein Vorstellen ist lediglich nur unter der Bedingung der absoluten Freiheit des reinen Ich möglich.

Ein bloßer Begriff ist also dieses unendliche Ich keineswegs; denn die Begriffe sind nur im Umkreise des Bedingten. Mithin kann dasselbe nur in einer Anschauung bestimmt sein, die aber keine sinnliche, keine Anschauung eines Gegenstandes, sondern nur eine nichtsinnliche, intellectuelle Anschauung unsers Selbst sein kann. Durch kein Wort einer menschlichen Sprache kann das absolute Ich gefesselt werden, und nur selbsterrungenes Anschauen des Intellectuellen in uns, nur eine unmittelbare Erkenntniß des erkennenden Vermögens kommt uns dabei zu Hülfe. Zwar hat Kant alle intellectuelle Anschauung geläugnet, aber doch nur in einer Untersuchung, die das absolute Ich überall schon voraussetzt und nur das erfahrungsmäßig bedingte Ich bestimmt. Aber Spinoza hat diese intellectuelle Anschauung als Quelle aller Wahrheit erkannt, und was geht über die stille Wonne dieses „Einen und Allen" unsers bessern Lebens? —

So wäre jetzt die Urform des Ich im Kopfe Schelling's abgeleitet. Jetzt gilt es, aus diesem Hirngespinnste, von der hohen Warte dieser intellectuellen Anschauung aus,

d. h. durch die rein schöpferische Einbildungskraft auch alle untergeordneten Formen des Ich, alle Denkformen des erfahrungsmäßigen Bewußtseins abzuleiten, oder — was dasselbe bedeutet — alle Bestimmungen, die Spinoza der Substanz beilegt, dem absoluten Ich zuzuweisen. Fichte hatte sich noch begnügt, die verschiedenen Verhältnisse des Ich in seinem Bezogensein auf das Nicht-Ich, d. h. die Kant'schen Kategorien der Verhältnißbeziehung, als bloße Bestimmungen des Ich abzuleiten, um daraus weiterhin die Vorstellung und das erfahrungsmäßige Bewußtsein zu entwickeln. Der „zweite Entdecker des absoluten Ich" zieht flugs auch noch die drei übrigen Kant'schen Kategoriengruppen herbei, um sie als bloße Bestimmungen des Ich darzuthun. Dieses hohle Gebilde der Abstraction wird also jetzt mit dem Mantel der Kant'schen Kategorien umkleidet. Hören wir den kühnen Putzmacher selbst weiter!

Das absolute Ich kann schlechterdings nur Eins sein, weil es überall dasselbe und nur sich selbst gleich ist. Aber diese absolute Einheit ist nicht die erfahrungsmäßig abgeleitete, nicht der durch die Zahl versinnbildlichte Verstandesbegriff der Einheit, denn es ist keine in die Einheit des Begriffs zusammengefaßte Vielheit, sondern eine gar nicht begreifliche, noch begreiflich zu machende Einheit, wie dies Jacobi richtig geahnt hat. Ferner ist das absolute Ich zugleich absolute Wirklichkeit, d. h. es enthält alles Sein, alle Wirklichkeit, und durch seine Unbedingtheit ist alle seine Wirklichkeit bestimmt. Gesetzt, es gäbe eine Wirklichkeit außer dem Ich, so könnte dieselbe nur entweder mit der Wirklichkeit im Ich übereinstimmen, oder sie würde derselben widersprechen. Im ersten Falle müßte die außer dem Ich gesetzte Wirklichkeit zugleich alle Wirklichkeit enthalten, die in ihm gesetzt wäre, d. h. aber nichts anders, als: es müßte außer dem absoluten Ich noch ein solches geben, was der Einheit desselben widerspricht. Im andern Falle dagegen, wenn jene außer dem absoluten Ich als möglich angenommene Wirklichkeit der im Ich gesetzten Wirklichkeit widerstreiten

würde, so wäre ebenfalls die Einheit und Sichselbstgleichheit des Ich aufgehoben.

Als absolute Wirklichkeit ist das Ich auch absolute Unendlichkeit, Untheilbarkeit und Unveränderlichkeit. Es ist ferner, unter die Kategorie der Verhältnißbeziehung gestellt, absolutes und zwar das einzige Fürsichbestehen, und Alles was ist, das ist nur im Ich und als bloße Eigenschaft des Ich, und außer dem Ich ist Nichts. Hier stehen wir an der Grenze alles Wissens, über welche hinaus alle Wirklichkeit, alles Denken und Vorstellen verschwindet. Ebenso ist das Ich absolute ursächliche Wirksamkeit; denn wenn außer dem Ich Nichts ist, so muß das Ich Alles in sich setzen, d. h. Alles sich gleich setzen, und Alles, was es setzt, kann nichts Anderes, als nur die eigene Wirklichkeit des Ich in ihrer eigenen Unendlichkeit sein, und somit ist das Ich nicht blos Ursache des Seins, sondern auch des Wesens alles dessen, was ist.

Nach den Kant'schen Kategorien der Seinsweise betrachtet, ist das Ich das reine, ewige Sein. Es ist schlechthin außer aller Zeit und unendlich durch sich selbst gesetzt; die Ewigkeit ist selbst die Bedingung seines Seins. Es hat keine Dauer, denn nur das Endliche dauert. Die Behauptung eines absoluten Ich ist nichts weniger, als eine überschwängliche Behauptung; eine solche wäre vielmehr diejenige, welche das Ich überfliegen will, welches doch, um zu seinem Sein zu gelangen, nicht über seine Sphäre hinauszugehen nöthig hat. Es ist mehr, als bloße Idee, und wer einen Beweis fordert, daß ihm außer unserm Gedanken davon Etwas entspreche, der weiß nicht, was er fordert; denn wenn es durch keine Idee gegeben ist, so verwirklicht es eben lediglich sich selbst und braucht nicht erst hervorgebracht zu werden. Denn man kann von ihm überhaupt gar nicht sagen, daß es wirklich sei, d. h. auf eine unter bestimmten Bedingungen mögliche Weise ein Sein habe. Es ist vielmehr nur Etwas, das wir in's Unendliche fort zu verwirklichen streben können. Für das absolute Ich giebt es keine Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, da Alles, was

es setzt, durch die bloße Form des reinen Seins bestimmt ist. Nur für das endliche Ich giebt es in theoretischem und praktischem Gebrauche Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit und damit zugleich Streben und Sollen, was Alles beim absoluten Ich gar nicht stattfindet. Das absolute Ich fordert schlechthin, daß das endliche Ich ihm gleich werde, d. h. daß es alle Vielheit und allen Wechsel schlechthin in sich zernichte. Auch keine Zweckverknüpfung kennt das unendliche Ich in der Welt; Mechanismus und Zweckverknüpfung fallen im absoluten Sein zusammen. Dagegen muß dadurch, daß die Dinge nur durch das absolute Ich, als den Inbegriff aller Wirklichkeit, ihre Wirklichkeit erhalten und daher nur in und mit dem empirischen Ich existiren, jede ursächliche Wirksamkeit des empirischen Ich zugleich eine ursächliche Wirksamkeit der Dinge sein. Und so erhalten wir, als das Letzte, worauf alle Philosophie hinführt, den Grundsatz von einer vorherbestimmten Harmonie, welche in dem absoluten Ich bestimmt ist, sofern dieses das gemeinschaftliche Centrum für die Dinge und für das dieselben in sich begreifende empirische Ich ist. Auf diesem Wege stimmt die Ursächlichkeit durch Freiheit mit der Ursächlichkeit durch Naturnothwendigkeit zusammen, und es läßt sich dann auch die nothwendig geforderte Harmonie zwischen der aus reiner Freiheit hervorgehenden Sittlichkeit und dem der vernünftigsinnlichen Natur angehörenden Streben nach Glückseligkeit begreifen. —

Diesen letztern Gedanken von einer vorherbestimmten Harmonie hat Schelling von Leibnitz aufgenommen und für sich verwendet, wie wir denn auch in spätern Schriften Schelling's dem Streben begegnen werden, Leibnitz'sche Ideen für den Standpunkt seines Philosophirens sich anzueignen. Zu der Neigung aber, Sätze aus der Weltanschauung Spinoza's sich anzueignen, hatte ihm auch wiederum Fichte die Anregung gegeben, der ausdrücklich erklärte, daß das theoretische Wissen, welches aus dem zweiten und dritten seiner Grundsätze zu entwickeln wäre, nichts anders, als der systematische Spinozismus sei, nur mit dem Unterschiede,

daß in der theoretischen Wissenschaftslehre das Ich eines Jeden selbst die einzige Substanz sei. Genauer betrachtet, löst sich jedoch dieser Unterschied in einen bloßen Schein auf. Denn auch das absolute Ich wird ja als ein solches gefaßt, dem wohl unendliches Sein und Thätigkeit, aber kein Selbstbewußtsein zukomme; und wenn dasselbe als der Grund alles Seins und aller Wirklichkeit bestimmt wird, so fällt es mit Spinoza's Idee einer absoluten Substanz zusammen. Soll also der Unterschied von Spinoza auf die praktische Seite der Wissenschaftslehre fallen, sofern hier das absolute Ich schlechthin als reine Thätigkeit gefaßt wird; so wird doch wiederum ausdrücklich gesagt, daß Streben und Sollen beim absoluten Ich gar nicht stattfinde, daß dasselbe vielmehr nur etwas sei, welches in's Unendliche fort zu verwirklichen das endliche Ich streben solle. Wenn aber das absolute Ich schlechthin fordert, daß das endliche Ich ihm gleich werde, daß es alle Vielheit und allen Wechsel in sich schlechthin zernichte, die Persönlichkeit und Einheit des Bewußtseins aufgebe: was heißt dies anders, als daß in Folge dieses Strebens alle lebendig wirkliche Individualität in farblose Allgemeinheit verblaßt oder in den unendlichen Abgrund der Leere versinkt? Einer Leere, in welcher Nichts übrig bleibt, als die das endliche Ich stets begleitende Abstraction eines reinen Ich, das doch wiederum kein Ich ist, wenn anders Selbstbewußtsein wesentlich zum Begriffe des wirklichen Ich gehört. Spinoza habe den Urbegriff der ganzen Philosophie, die ursprünglich für sich bestehende Wesenheit oder unbedingte und unwandelbare Urform alles Seins richtig erkannt — so behauptet Schelling, — aber er habe diesen richtigen Begriff fälschlich außer dem Ich zu finden geglaubt, während derselbe in Wahrheit nur in einem Ich denkbar sei; er habe richtig erkannt, daß ursprünglich allem Dasein ein reines, unwandelbares Ursein, allem Entstehenden und Vergehenden ein durch sich selbst Bestehendes zum Grunde liegen müsse.

Spinoza's System in seiner Grundlage aufzuheben, d. h. durch Spinoza's eigene Grundsätze zu stürzen, dies

war der Plan des neuerstandenen Vollenders der kritischen Philosophie. Den obersten Erkenntnißgrundsatz Spinoza's, die intellectuelle Anschauung, hat er sich, nach Fichte's Vorgang, angeeignet und von ihr den überschwänglichsten Gebrauch gemacht. Was Spinoza mittelst dieser Thätigkeit der reinen Einbildungskraft erschaute, war der Gedanke einer ursprünglich für sich bestehenden Wesenheit oder unbedingten Urform alles Seins. Ganz richtig! sagt Schelling, nur darf dieselbe nicht außerhalb des Ich gedacht oder angeschaut, sondern muß an sich selbst als Ich begriffen werden, freilich (fügt er hinzu) als ein Ich ohne Selbstbewußtsein, denn Selbstbewußtsein ist Einschränkung und Bedingtsein; sondern als ein Ich, das zugleich kein Ich, sondern nur eine Abstraction vom wirklich lebendigen Ich ist!

Dies ist aber in Wahrheit gar kein Ich, und Schelling's reines, absolutes oder unbedingtes Ich ist nur der christliche Taufname für Spinoza's absolute Substanz, ein anderer Name für diese, sonst Nichts; denn im Uebrigen bleibt Alles dasselbe, wie bei jenem von Spinoza Substanz genannten Urgrunde, worin die Welt der Erscheinungen mitsammt dem erfahrungsmäßigen Ich ihren alleinigen Halt und ihre Wirklichkeit haben soll. Alle Bestimmungen, die Spinoza seiner absoluten Substanz beilegt, werden von Schelling dem absoluten Ich zugewiesen, die Titel jener auf einen andern Namen übertragen und die entdeckungsfreudige Versicherung beigefügt, daß in diesem Ich die Philosophie ihr „Eins und Alles" gefunden habe, wonach sie bisher als dem höchsten Preise des Sieges gerungen.

Einer dem Gange der Schelling'schen Abhandlung im Einzelnen folgenden kritischen Beleuchtung dürfen wir uns umsomehr enthoben achten, als das oben begründete Urtheil über die Grundvoraussetzungen der Fichte'schen Wissenschaftslehre auch der Reproduction derselben durch Schelling gilt. Wie Fichte, so fällt auch Schelling dem Gericht der kritischen Grundsätze Kant's anheim, von welchem die Entdecker und Verkündiger des absoluten Ich abgefallen sind und sich dabei in der Täuschung gefallen,

als ob sie nur die eigenen Consequenzen Kant's vollzögen. Schelling's Schrift — schreibt Fichte im Juli 1795 an Reinhold — ist, soviel ich habe davon lesen können, ganz Commentar der meinigen. Aber er hat die Sache trefflich gefaßt, und Mehrere, die mich nicht verstanden, haben seine Schrift sehr deutlich gefunden. Warum er das nicht sagt, sehe ich nicht ganz ein; läugnen wird er es nicht wollen oder nicht können. Ich glaube schließen zu dürfen, er wollte, wenn er mich etwa nicht richtig verstanden haben sollte, seine Irrthümer nicht auf meine Rechnung geschoben wissen, und es scheint, daß er mich fürchtet; das hätte er nicht nöthig, ich freue mich über seine Erscheinung. Besonders lieb ist mir sein Hinsehen auf Spinoza, aus dessen Systeme das meinige am sichersten erläutert werden kann.

Dieses Urtheil Fichte's über die Schrift Schelling's trifft ganz das Rechte, bis auf den einen Punkt der Bescheidenheit, die er dem jungen Vertreter der Ichheitslehre zutraut. Schelling's Schrift ist, was die Form der Darstellung betrifft, weit durchsichtiger und verständlicher, als die von der einmal gemachten Voraussetzung in strengster Folgerichtigkeit mit bewundernswürdiger Schärfe eines scholastischen Verstandes fortschreitende Darstellung der Wissenschaftslehre. Besitzt die letztere, wenn man sich mit den Grundvoraussetzungen einig findet, mehr Kraft der Ueberzeugung, so wohnt der Schelling'schen Schrift mehr blendende Ueberredungskraft bei. Sie ist oberflächlicher und minder beweiskräftig, aber dadurch verständlicher und für ein minder gründliches Denken gewinnender. Dieser Vorzug in der Form gilt jedoch nur vergleichsweise der Fichte'schen Wissenschaftslehre gegenüber. Von einem wissenschaftlichen Kunstwerke ist die Schelling'sche Schrift noch weit genug entfernt. Die Paragrapheneintheilung ist eine ganz oberflächliche, die dem Fortschritt des Inhalts durchaus äußerlich bleibt. Eingeschobene Parenthesen und beigegebene Anmerkungen, denen oft wieder Anmerkungen angeflickt werden, lassen auch hier, wie bei Schelling's erstem philosophischen Schriftchen, alles Streben nach einer Formvollendung

vermissen, deren Möglichkeit gerade damals Schiller in seinen ästhetisch-philosophischen Abhandlungen auch für philosophische Untersuchungen in so einleuchtender Weise und mit solcher Meisterhaftigkeit dargethan hatte. Man konnte freilich eine solche Reife der Form von einem noch in der ersten Hast des Aufnehmens und Aneignens begriffenen, halbfertigen jungen Manne nicht einmal erwarten. Dasselbe Gepräge trägt aber auch die Darstellung des Inhalts selbst. Annahmen und Voraussetzungen statt der Begründung, Behauptungen statt der Beweise, hochklingende Worte statt gehaltvoller Gedankenentwickelung, sonst Nichts! Jeder willkürlich vorausgesetzte Satz wird wieder die Staffel zu einer nächsten, ebenfalls unbewiesen bleibenden Voraussetzung, und das ganze Kunststück der versuchten Beweisführungen besteht darin, daß die von Kant als Quelle von Trugschlüssen und als Blendwerk der Einbildungskraft aufgezeigten Vernunftideen, nach der Schablone der von Kant aufgestellten Tafel der Verstandesbegriffe behandelt, wieder auf's Tapet gebracht werden.

Hatte Kant nachdrücklich genug geltend gemacht, daß die Verstandeskategorien bloße leere Titel zu Begriffen und ohne Inhalt seien, sobald sich unser Denken damit außer das Feld der Sinne hinauswage; hatte er denselben außer dem auf Sinneswahrnehmung gegründeten Erfahrungsgebrauche alle Bedeutung und jeglichen Werth abgesprochen, um irgend ein blos Gedachtes seinem Inhalte nach zu bestimmen: so werden dieselben, trotz solcher Warnungen des bedächtigen Altmeisters der Kritik, von unserm jungen Reformator der Philosophie flugs über die Grenzen des Erfahrungsmäßigen hinaus erweitert, um leere Begriffe mit einem abstracten, eingebildeten Inhalte auszustopfen und diesen für Wirklichkeit auszugeben. Indem der junge Schwabe, der im Tübinger Häusergeschmack sein Gedankengebäude aufrichtet, von dessen Giebel mit der kühnen Selbstgewißheit eines speculativen Dachdeckers auf solche seinwollende Kenner der Philosophie herabsieht, die nichts begreiflicher fänden, als was ihr Meister sage: hat er selbst von seinem Meister nicht

einmal das ABC des kritischen Philosophirens gelernt, daß man von der Denkmöglichkeit eines Begriffes sofort auf die Daseinsmöglichkeit seines blos gedachten Inhalts zu schließen durchaus nicht berechtigt sei, weil dies nichts Anderes heißen würde, als der Vernunft statt Wirklichkeit leere Hirngespinnste unterlegen.

Und als ob Schelling ein dunkles Gefühl gehabt hätte, daß er nach dem Maßstabe des Kant'schen Denkens nicht beurtheilt werden könne, so stellt der kühne philosophische Reformator den Antrag, das Wort Denkmöglichkeit untergehen zu lassen, da dasselbe nur problematische Sätze gebe, deren freilich Schelling's Philosophiren in übergroßer Zahl enthält. Wenn es der Kritiker der reinen Vernunft für schlechterdings unerlaubt erklärt, sich einen Verstand zu erdenken, welcher ohne Sinne, auf rein intellectuellem Wege die Wirklichkeit anzuschauen vermöge; wenn er darauf besteht, daß der menschliche Verstand zu einer reinen, von der Sinnesanschauung unabhängigen Anschauung durchaus unfähig und daß es eine Anmaßung der schwärmenden Einbildungskraft sei, sich dahin erheben zu wollen, wo der für uns gültige Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit verschwinde: so hält es der junge Reformator der kritischen Philosophie für keinen Raub, von ebendemselben Spinoza, dessen Philosophiren er als vollendeten Dogmatismus bezeichnete, den Grundsatz einer als möglich behaupteten intellectuellen Anschauung aufzunehmen, durch deren Anwendung jener zu seiner absoluten Substanz gelangt war. Er verschmäht es nicht, diesen eingebildeten intuitiven Verstand, dessen Schwingen bereits schon Spinoza versucht hatte und den Kant durch sein Verbot um so anlockender machte, als das einzige Mittel zu Hülfe zu nehmen, um eine dem Menschen versagte Erkenntniß des Unbedingten zu erreichen, eine Erkenntniß freilich, die eben keine solche, sondern nur ein Versuch der Einbildungskraft ist, mit wächsernen Flügeln sich in die überschwänglichen Gebiete leerer Abstractionen zu verlieren, in welche ihr der Verstand nicht folgen kann. War es zu verwundern, daß der neue Ikarus auch das Schicksal des

mythischen Dädalussohnes erlebte, um dem ewig jugendlichen Herakles, der kritischen Philosophie, die Bestattung seiner Leiche zu überlassen?

Auch diese zweite philosophische Schrift Schelling's hat der junge Herbart, als Zuhörer Fichte's in Jena, im Jahre 1796 einer Beurtheilung unterworfen, die er Fichte'n vorlegte. Er wirft der ganzen Schrift Schelling's einen durchgehenden Mangel an wissenschaftlichem Fortschritte vor und findet deren Grundfehler sogleich im Anfang darin ausgedrückt, daß das Bedürfniß nach systematischer Form zugleich auf eine unbedingte Einheit dringe, d. h. auf den Inhalt übertragen werde. Er hebt hervor, daß Schelling's erster Grundsatz ganz unnütz werde und das nicht leiste, was von ihm gefordert wurde, uns nämlich mit Sicherheit durch das ganze Gebiet des uns möglichen Wissens hindurchzuführen. Nach Schelling's Darstellung werde die als unbedingt vorgestellte Wirklichkeit als unbedingte Wirklichkeit selber genommen; die Unbedingtheit des Gedachten solle auch Unbedingtheit des Wirklichen herbeiführen und die Wirklichkeit des Wissens solle darin bestehen, daß dasselbe ein unbedingtes Sein enthalte, daß mithin darin Sein und Wissen zusammenfallen. Schelling verwechsele die Wirklichkeit des Wissens mit der unbedingten Wirklichkeit des Seins, als ob sie eins und dasselbe wären, und durch eine völlige Umkehrung des Verhältnisses lasse er die Wirklichkeit sich selbst durch ihr Denken hervorbringen. Herbart hebt hervor, daß die Begriffe Sein und Wissen nicht sogleich von vornherein als gleichbedeutend genommen werden dürften, weil wir nothwendig von vornherein Sein schlechthin von unmittelbarer Gewißheit unterscheiden müßten. Und wenn wir wollen, daß unser Wissen zugleich Wirklichkeit habe, so heiße dies nichts weiter, als: wir wollen, daß eine unmittelbare Befugniß stattfinde, unser Wissen auf ein Sein zu beziehen, und daß unser Wissen nicht willkürlich, sondern in allen seinen Bestimmungen nothwendig sei.

In Schelling's Systeme, macht Herbart weiter geltend, gebe es nur Eine Wirklichkeit, und von einem Reiche

der Wirklichkeiten, von einer Bedingtheit der einen Wirklichkeit durch die andere wisse er Nichts; warum man aber nicht ein mannichfaltiges Sein in Wechselwirkung soll denken können, ein All der Wirklichkeit, ein Sein, das sich gegenseitig äußere und wechselseitig bedinge, wodurch alles todte Ding an sich von Grund aus zerstört werde, dies sei gar nicht einzusehen. Schelling hebe die Wirklichkeit der Dinge auf, um sie ganz in der Einen Wirklichkeit des Ich verschwinden zu lassen; dieses Ich aber, in welchem alle Wirklichkeit enthalten sein solle, sei nicht das Ich, sofern es Ich ist, d. h. als blos sich setzend und nicht aus sich herausgehend gedacht werde; sondern es sei nichts anders, als das Ich, sofern es zugleich Nicht-Ich ist. So erhebe sich die erst im Ich aufgehobene Wirksamkeit der Dinge sogleich wieder. Man könne hier Spinoza's unendliche Substanz nicht verkennen, die ja doch auch ein absolutes Ich sei, sich selbst denke, und sofern man von diesem ihrem Sichselbstdenken absehe, fallen die einzelnen Dinge mitsammt den Individuen gänzlich weg. Schelling's Ich sei dann auch wiederum nur eine unendliche Substanz, und die reine intellectuelle Anschauung des absoluten Ich sei keine andere, als ebendieselbe, wodurch Spinoza zu seiner absoluten Substanz gelange.

Bei Schelling, wird weiter bemerkt, sei erst das Sichsetzen des Ich alle Wirklichkeit, und dann bestehe doch wieder einige Realität von diesem Sichsetzen darin, daß es sich nicht setze. Dadurch widerspreche sich Schelling; denn wenn das Sichsetzen des Ich zugleich zum Theil ein Sich-Nichtsetzen desselben sei, so wachse damit seine Wirklichkeit und sei dieselbe dann nicht mehr blos insofern, als sie sich selbst, sondern auch insofern, als sie ihr Nichtsein setze. Aber es solle ja doch der Begriff des Ich durch den Begriff des Sichsetzens erschöpft sein; folglich sei diese Wirklichkeit mehr, als das Ich, sie gehe über den Inhalt seines Begriffs hinaus, und Schelling's absolutes Ich sei noch etwas außer dem Ich und insofern noch ein außer dem Ich stehendes Ding an sich, welches er doch daraus verbannen wolle.

Schelling's reines Ich, hebt Herbart endlich hervor, sei unmöglich und undenkbar; durch die darin enthaltenen Widersprüche werde es klar, daß dasselbe seine vermeintliche Reinheit sogleich verliere und zum Nicht-Ich werde, sobald man dasselbe von seiner Unmöglichkeit und Undenkbarkeit befreien und ihm nur die geringste Wirklichkeit beilegen wolle; denn nur das menschliche Ich sei es, das dem Begriffe eines reinen Ich erst eine Wirklichkeit zu geben verspreche. Man könne demnach von einem reinen Ich gar nicht sagen, es sei; denn es gehe seinem Begriffe nach ewig aus sich heraus und in sich zurück, und sein einziges Sein sei Thätigkeit. Der von Schelling vom reinen Ich behauptete Begriff eines absoluten Seins sei mit dem Begriffe des Sichselbstsetzens und Sichselbsterzeugens durchaus widersprechend. Absolutes Sein sei absolute Ruhe und Stille, das feierlichste Schweigen über der Spiegelfläche eines völlig ruhigen Meeres, und Niemand dürfe es wagen, diesen Spiegel auch nur durch die kleinsten Kreise zu stören; dagegen das Ich sei ein ewig aus sich selbst heraus- und in sich zurückarbeitender Strudel. —

Dieser scharfsinnige Versuch des Jünglings Herbart, den Standpunkt des Schelling'schen Philosophirens einer Beurtheilung zu unterwerfen, hat, auch von seinem den Nagel auf den Kopf treffenden Inhalte abgesehen, insofern eine geschichtliche Wichtigkeit, als er uns schon in dem heranreifenden scharfsinnigen Jüngling einen künftigen Gegner der philosophischen Romantik ahnen läßt, mit dessen kritischen Keulenschlägen wir uns später noch weiter zu befassen haben werden.

Vorerst haben wir die Idee eines unbedingten Ich, sowohl unter Kant's Controle gestellt, als unter das Fallbeil ihrer eigenen Widersprüche gelegt, ganz und gar in Nichts zerfallen sehen. Ueber die Widersprüche freilich kommt Schelling ebenso leicht hinweg, wie er vor dem Gerichtshof der Kant'schen Kritik mit Advokatenkünsten sich zu helfen versteht. Man möge sich doch ja, sagt er gelegentlich in der Schrift „Vom Ich", die Mühe sparen, seine Sätze mit Sätzen

widerlegen zu wollen, auf die er später selbst kommen müsse; denn der Widerspruch, der die zuerst aufgestellten Sätze begleitet, sei gerade Problem der ganzen Philosophie, da vor dem Gegensatz nothwendig der Satz und beide vor ihrer Vereinigung vorhergehen müssen. Ein vortreffliches Mittel in der That, aus Allem Alles zu machen! Und über Kant's Controle schlüpft der Genius des Kühnen mit ebenso naiver Leichtigkeit durch die Bemerkung weg, daß wir mit der Idee des absoluten Ich an der Grenze alles Wissens ständen, über welche hinaus alle Wirklichkeit, alles Denken und Vorstellen verschwinde. Ganz richtig! Mit der Idee des absoluten Ich stehen wir im Bereich der leeren, grundlosen Einbildungen und Abstractionen. Nur Schade, daß Schelling nicht sogleich im Anfange seiner phantastischen Spiegelfechtereien darauf kommt, daß hier aller Verstand stille stehe, um nur etwa noch vor den „Reizen der Einbildungskraft" in staunender Bewunderung zweideutige Verbeugungen zu machen!

Wir haben die Reize dieser seiner geliebten Idee vom absoluten Ich im tiefsten Negligé kennen gelernt und können schließlich nur noch die Frage aufwerfen: Wie in aller Welt konnten die beiden Titanen Fichte und Schelling dazu kommen, dieses Modell aufzustellen, um es mit den frischen Farben der lebensvollen Wirklichkeit aufzuputzen? Das Freiheitsphantasma, die Einbildung eines als möglich gedachten reinen Willens ist es, welche sich zu der phantastischen Vorstellung eines unbedingten oder absoluten Ich hinaufschraubt, das in der Erfahrung zugestandenermaßen gar keinen Boden hat, eines Ich, welches von allen sinnlichen Bedingungen und Voraussetzungen frei zu sein gedacht oder vielmehr eingebildet wird, daß es so sein solle. Der Grund der Befugniß, sagt Fichte gelegentlich in der Wissenschaftslehre, zu seinem unbedingten Sollen der reinen Vernunft lag für Kant in nichts Anderm, als der von ihm gemachten stillschweigenden Voraussetzung eines absoluten Seins des Ich, denn nur inwiefern das Ich absolut ist, habe es das Recht absolut zu fordern. Und will man, sagt

Schelling in seiner Schrift „Vom Ich", daß es gar kein absolutes Ich gebe, so muß alle Freiheit geläugnet werden.

Wir wollen nicht dagegen fragen, was dies überhaupt schaden könne; wir wollen nur daran erinnern, daß eben dies die wahre Meinung Kant's gewesen ist, die der Kritiker der praktischen Vernunft seine aufmerksamen Leser zwischen den Zeilen lesen läßt. Die kühnen Reformatoren der kritischen Philosophie würden Recht haben, sich auf Kant zu berufen, wäre nicht der Altmeister der Kritik, unter dem Drucke seines Zeitalters, ein Schalk gewesen, der mit sich selbst und seinen Lesern ein ironisches Verstecken zu spielen liebte! Jener „Wohlgesinnte" mit dem Schulstocke des kategorischen Imperativs in der Hand, mochte sich stolz in die Brust werfen und rufen: Ich will, daß ein Gott sei, daß mein Wille unbedingt und frei sei, daß mein Ich von unendlicher Dauer sei! Hinter diesem Eigensinn der unbedingten Forderung stand, sich in's Fäustchen lachend, der kleine kritische Magister mit dem nüchternen Bekenntnisse, daß gerade uneigennützige und wahre Sittlichkeit nur dadurch möglich sei, daß Gott und Unsterblichkeit für uns zweifelhaft bleiben.

Aber das sich in's Absolute spreizende Selbstgefühl jenes „Wohlgesinnten" verkörperte sich in dem Titanen Fichte. Er machte Ernst mit der Forderung, und dieses „Ich will" wurde nun als das Unbedingte in seine Philosophie eingeführt. Schelling macht's ihm, über Hals und Kopf im Rausche des Jugendmuthes nach und unternahm es, den kühnen Gedanken des schöpferischen Ich, der schaffenden Einbildungskraft nochmals zu denken, wenn es auch nur geschah, damit dessen unendliche Leere um so deutlicher in die Augen falle. Das Schelling'sche Wort: Es giebt im menschlichen Ich ein Absolutes, nur weil es ein Absolutes giebt, diese elende, nichtssagende Tautologie, ist der Ausdruck jenes Eigensinnes, den der „Wohlgesinnte" Kant's mit seinem „Ich will" in die Welt ruft. Sic volo, sic jubeo; stat pro ratione voluntas! Damit ist alle Wissenschaft zu Ende, und das Behaupten und Phantasiren hat begonnen.

So wäre also das ganze Bemühen Fichte's und Schelling's um das Ich nichts als eitles und fruchtloses Beginnen der in's Ueberschwängliche sich versteigenden philosophischen Romantik gewesen? So bliebe aus den vergeblichen Versuchen, ein Unbedingtes im menschlichen Wissen und damit ein unbedingtes Ich zu erreichen, für die philosophische Forschung durchaus kein Gewinn?

Auch dem phantastischen Streben der philosophischen Romantik liegt eine Ahnung des Wahren, das Besitzergreifen wirklicher Aufgaben der Wissenschaft durch die Einbildungskraft zum Grunde. Sie hat wirklich, nur in verkehrter Weise, das unternommen, was Kant mit dem hypothetischen und regulativen Gebrauche der reinen Vernunftideen beabsichtigte, daß sie nämlich Wegweiser auf der Bahn erfahrungsmäßiger Forschung sein sollten und allein sein konnten. In Bezug auf die vorliegende Frage besteht der Gewinn des Fichte'schen und Schelling'schen Philosophirens darin, daß das Problem des Selbstbewußtseins wenigstens geahnt, daß es, wenn auch nicht als einzige, doch als eine der Aufgaben des menschlichen Erkennens ergriffen wurde, auf dem Wege eindringender Selbstbeobachtung und erfahrungsmäßiger Forschung das Geheimniß des menschlichen Selbstbewußtseins, sein Werden und seine Entwickelung, seine Naturbedingungen und seinen innern Mechanismus zu ergründen. Es war mit jenen, wenngleich mißglückten Versuchen für Andere wenigstens dies gewonnen, daß man den „harten Stein, den man im fruchtbaren Boden gar nicht erwartet hatte", im Feuer der von Kant angebahnten Methode des Erfahrungswissens flüssig zu machen suchen und mit der Forderung Kant's Ernst machen konnte, anstatt die Idee des Ich als constitutiven Grundsatz zur Erklärung der Erscheinungen unsers eigenen innern Zustandes und hernach gar noch über alle Erfahrung hinaus zu grundlosen Erdichtungen zu benutzen und in der Weise der faulen Vernunft die Naturuntersuchung für schlechthin vollendet anzusehen.

Die Vorstellung, daß das Ich eine nicht erst in und mit der Entwickelung des Menschen gewordene sei, sondern daß derselben ein ursprünglich selbstbestehendes, mit dem Begriffe des Geistes zusammenfallendes einfaches Wesen zum Grunde liege, welches mit den übrigen Vorstellungen des Menschen gleichsam unveränderlich herumwandle und eine Macht über dieselben habe, diese Vorstellung beruht auf einer durch mangelhafte Selbstbeobachtung hervorgerufenen Täuschung der Einbildungskraft. Erst spätere Forschungen im Erfahrungsgebiete des innern Sinnes, zu welchen namentlich Beneke und Herbart einen fruchtbaren Anstoß gaben, haben das Material geliefert, um die Vorstellung des Ich aus den Regionen der logischen Abstraction auf ihren erfahrungsmäßigen Grund zurückzuführen, wohin sie bereits durch Kant's große kritische That gestellt worden war. Unsere Sinnesempfindungen führen nicht blos zur Vorstellung von Außendingen, sondern auch zur Wahrnehmung unsers eigenen Zustandes, zu dessen Erscheinungen außer den Thatsachen des Empfindens, auch das daraus hervorgehende Vorstellen, Denken, Fühlen, Bewußtsein und Wollen, als Inbegriff unsers gesammten innern Zustandes gehören. Sowie nun für die Empfindungen selbst durch die Vorstellung des Leibes ein Träger gefunden wird, so wird in weitergehender Abstraction auch das Empfinden selbst, mitsammt seinen weitern Folgen in uns, ebenfalls zur Einheitsvorstellung eines solchen Trägers zusammengefaßt, der dann durch eine sprachliche Abkürzung Ich oder Selbst genannt wird. Daß damit keineswegs eine feste und bleibende einheitliche Unterlage vorausgesetzt wird, die eine andere wäre, als der Leib selbst; sondern daß damit eben nichts anders als die zusammengefaßte Summe der mannichfaltigen Bedingungen bezeichnet wird, welche in jeder gegebenen Zeiteinheit unsern Zustand ausmachen, dies hat bereits Kant's Scharfsinn dargethan. Wird nun neben der Vorstellung von Gegenständen zugleich das Ich vorgestellt, also die aus der Erinnerung sich stets ergänzende Gesammtvorstellung unsers eigenen innern Zustandes oder unsers Selbst mit den Vorstellungen gegebener

Dinge in Bezug gesetzt; so besteht in dieser Wechselbeziehung das Selbstbewußtsein. Sich seiner überhaupt, d. h. abgesehen von bestimmten Dingen, selbstbewußt zu sein, ist nur dem speculativen Phantasten möglich und eine ganz leere und hohle Abstraction. Wenn der Denker den innern Vorgang des Vorstellens mitsammt der Beziehung, die wir stets, auch unbewußt, unsern innern Zuständen oder Strebungen auf uns selbst als unsrer eigenen Zustände geben, wiederum in der innern Selbstbeobachtung abgesondert für sich zu betrachten und auf dem Wege der Abstraction mit Hülfe der Einbildungskraft festzuhalten und vorstellig zu machen sucht; so reicht es bei solchem Bemühen bei Weitem nicht aus, den ganzen innern Vorgang als eine Thatsache in der Art zu analysiren, als sei derselbe etwas Ursprüngliches, im Wesen des menschlichen Geistes schlechthin und von vornherein Gegebenes, statt daß er vielmehr in Wahrheit ein Werdendes und erst im Verlauf der Entwickelung des menschlichen Wesens Hervortretendes ist.

Mit andern Worten, man kann nicht, wie es von Fichte und Schelling geschieht, das Ich als festen und unverrückbaren Punkt nehmen, um den sich unser ganzes daseiendes Wesen als lebendigen Mittel- und Einheitspunkt bewegte. Er ist vielmehr nur die stets verschwindende und stets sich von Neuem hervorbringende Spitze in der Spirallinienbewegung unserer innern Zustände, nicht aber die Wurzel und der Grund dieser Bewegung selbst. Von einem reinen, nicht durch andere Vorstellungen bedingten Ich zu reden, beruht auf einer ganz halt- und bodenlosen Einbildung, welche auf den Markt gebracht zu haben das zweideutige Verdienst Fichte's gewesen ist. Und der junge Enthusiast Schelling wußte nichts Eiligeres zu thun, als sich diese abenteuerliche Erfindung anzueignen und damit ebenfalls leeres scholastisches Stroh zu dreschen. Schon eine flüchtige Besinnung auf Kant's ebenso scharfe, als gründliche Kritik des Ich-Phantasma's hätte Beide zur Besinnung über ihr bodenloses Unternehmen bringen müssen. Sie haben diese Orientirung an Kant verschmäht, und so

war gerade ein Hauptgewinn der Kritik der reinen Vernunft für sie verloren.

IV.

In der Schrift „Vom Ich" hatte Schelling das Gespenst des Fichte'schen Ich als das Unbedingte im menschlichen Wissen zu deduciren versucht. Gleichzeitig mit dieser Schrift, zur Ostermesse 1795, erschien Fichte's Wissenschaftslehre. Darin war nicht blos der theoretische Theil der Wissenschaft auf den Satz begründet worden, daß das Ich sich selbst als bestimmt und beschränkt durch das Nicht-Ich setze; sondern auch für den praktischen Theil der Wissenschaftslehre war in dem Satze, daß das Ich andrerseits das Nicht-Ich als bestimmt und begrenzt durch das Ich setze, ein Fundament festgestellt und abzuleiten versucht worden. Nun hatte bereits Maimon in seinen philosophischen Streifzügen einige Winke über das Naturrecht gegeben, und im Jahr 1795 erschien von dem Kantianer Erhard im Niethammer'schen Journale eine Abhandlung über das Prinzip der Gesetzgebung. Reinhold endlich hatte schon im Jahr 1792 in dem zweiten Bande seiner umgearbeiteten und vermehrten, „Briefe über die Kant'sche Philosophie" die Grundbegriffe der Moral und des Naturrechts darzustellen versucht, worin Kant selbst mit ihm im Wesentlichen übereinzustimmen bekannte. Aber Reinhold war damals eben nur erst der Kantianer Reinhold und konnte noch nicht zur Fahne der Fichte'schen Ichheitslehre schwören, die damals noch nicht aus dem Kopfe des „geschickten" Candidaten der Theologie ausgeflogen war, um auf den Flügeln der entfesselten Einbildungskraft vom Züricher See nach den Ufern der Saale zu eilen. Anders war es im Sommer 1795 geworden, als der Magister Schelling sein theologisches Candidatenexamen in Tübingen bestand. Auf dem im kühnen Fluge der schöpferischen Einbildungskraft eroberten Standpunkte in den luftigen Höhen des absoluten Ich galt es jetzt, nicht blos das Unbedingte im menschlichen

Wissen, sondern auch im menschlichen Handeln als das Ich zu deduciren, und Fichte begann das Naturrecht zu bearbeiten.

Der „junge geistreiche Kopf" im Tübinger Stift, der sich so behende auf den Sattel des Ich geschwungen hatte, kam gleichzeitig mit Fichte in Folge der von Reinhold, Erhard und Maimon von ihrem Kant'schen Standpunkt aus gegebenen Winke über die Idee des Naturrechts und durch die Lektüre der Kant'schen Kritik der praktischen Vernunft ebenfalls auf den Gedanken, das Naturrecht aus der Idee des unbedingten Ich abzuleiten, wie er es in der Schrift „Vom Ich" mit dem menschlichen Wissen versucht hatte. Einen Anlauf dazu hatte er schon in letzterer gelegentlich genommen. Nur für das endliche Ich — hatte Schelling hier gelehrt — giebt es ein Sollen, weil sein Handeln nicht durch ein bloßes Gesetz des absoluten Seins, sondern durch das Naturgesetz der Endlichkeit und durch das moralische Gebot bedingt ist. Jenes Sollen ist aber schlechterdings nicht ohne den Begriff der Freiheit des endlichen Ich denkbar. Auf dem Begriffe der praktischen Möglichkeit oder Angemessenheit der Handlung zum moralischen Gebote überhaupt beruht der Begriff des Rechts und das ganze System des Naturrechts; auf dem Begriffe der praktischen Wirklichkeit dagegen oder der Angemessenheit der Handlung zu bestimmten moralischen Geboten beruht der Begriff der Pflicht und das System der Sittenlehre. Der eigentliche Gegenstand alles moralischen Strebens kann als Identification von Pflicht und Recht vorgestellt werden, welche beide für das absolute Ich identisch sind, weil in ihm alles Mögliche auch wirklich und alles Wirkliche möglich ist. Das höchste Ziel für alle auf den Begriff von Pflicht und Recht gegründete Staatsverfassungen kann nur jene Identificirung der Pflichten und Rechte jedes einzelnen Individuums sein. Denn sofern jedes Individuum nur durch Vernunftgesetze regiert würde, gäbe es im Staate schlechterdings keine Rechte, die nicht zugleich Pflichten wären, weil Keiner auf irgend eine Handlung Anspruch machen würde, die nicht durch eine allgemein gültige Maxime möglich wäre, und jedes Indivi-

duum, wenn alle übrigen ebenfalls nur allgemein gültige Maximen befolgten, selbst nichts als seine Pflicht vor Augen hätte und erfüllte, und kein Individuum ein Recht haben könnte, welches nicht schon durch allgemeine Erfüllung der Pflicht verwirklicht wäre. Dann würde gar kein Zwang nöthig sein, der nur gegen Wesen eintritt, die sich der praktischen Möglichkeit, d. h. der Angemessenheit der Handlungen zu Geboten, aus Freiheit verlustig machen.

Hier sind es ganz nur Kant'sche Anschauungen, in denen sich Schelling bewegte. Die Anwendung des Phantoms vom Ich auf das Unbedingte im menschlichen Handeln unternahm Schelling, ehrgeizig wie er war, damit ihm Niemand zuvorkommen möchte, das Fichte'sche Prinzip auch im Praktischen durchzuführen. Er arbeitete sofort im Sommer flüchtig genug eine Abhandlung aus, welche in dem Niethammer'schen Journal für Philosophie zu erscheinen bestimmt war. Er nimmt dabei folgenden Gang. Das Unbedingte, dem die Vernunft entgegenstrebt, ist im Wissen insofern unerreichbar, als es niemals Gegenstand für mich werden, niemals erscheinen kann. Soll es verwirklicht werden, so muß es aufhören, Object für mich zu sein, d. h. ich muß das allem Dasein zum Grunde liegende absolute Sein als identisch mit mir selbst, d. h. mit dem Letzten und Unveränderlichen in mir denken. Die höchste Forderung aller praktischen Philosophie ist darum: Sei, d. h. höre auf, selbst Erscheinung zu sein, und strebe, ein Wesen an sich zu werden, d. h. absolut frei zu sein, jede fremde oder heteronomische Macht deiner Autonomie zu unterwerfen, deine Freiheit zur absoluten, unbeschränkten Macht zu erweitern, so daß keine entgegenstrebende Ursächlichkeit deinen Zustand verändern kann. Dieses Gebot ist unbedingt, weil es das Unbedingte fordert; also muß auch das geforderte Streben unbedingt, d. h. nur von sich selbst abhängig und durch kein fremdes Gesetz bestimmbar sein. Dies ist nur dadurch möglich, daß Alles, was meinem Streben entgegensteht, durch das Gesetz meines Willens schlechthin bestimmt werde, die ganze Welt mein moralisches Eigenthum ist und ich es also bin,

der die Welt nach moralischen Gesetzen regiert. Soll dies geschehen, so muß sich die durch Freiheit wirksame Ursächlichkeit mittelst physischer Ursächlichkeit offenbaren und diese letztere selbst muß, obgleich sie dem Gegenstande nach nur durch Naturgesetze bestimmbar ist, doch ihrem Grundsatze nach durch kein Naturgesetz erreichbar sein. Sofern dieß der Fall ist, d. h. sofern die physische Ursächlichkeit Autonomie und Heteronomie in sich vereinigt, heißt sie Leben, d. h. Autonomie in der Erscheinung oder in der Natur sich offenbarende Freiheit.

Wo meine physische Macht hinreicht, gebe ich allen Daseienden meine Form, dringe ihm meine Zwecke auf, gebrauche es als Mittel meines unbeschränkten Willens. Wo dagegen reine physische Macht nicht hinreicht, ist nur physischer Widerstand, d. h. Uebermacht der Natur über meine physische Kraft. Trotz diesem Widerstande, dieser Uebermacht ist doch meine That moralisch wirklich. Wo dagegen meine moralische Macht, meine Freiheit Widerstand findet und sich beschränkt fühlt, ist nicht mehr Natur, sondern Menschheit; hier stehe ich schaudernd still, ich darf nicht weiter; denn ich bekenne, daß ich nicht allein bin in der moralischen Welt, sondern in einem Reiche moralischer Wesen, denen allen dieselbe unbeschränkte Freiheit zukommt. Das letzte und höchste Ziel, das diese moralische Freiheit vor sich hat, ist nirgends gegenständlich und erfahrungsmäßig bestimmt. Erfahrungsmäßig ist nur ihr Streben; sie strebt nur in einer unendlichen Zeitreihe danach, durch eine unendliche Handlung die Unbedingtheit zu verwirklichen.

Diese Erörterungen Schelling's bilden nur das Vorspiel zu der eigentlichen Ableitung des obersten Grundsatzes der Naturrechtslehre. Bleiben wir einen Augenblick hier stehen, ehe wir ihm weiter folgen, und halten Rechnung mit ihm. Ist es nun aber nicht ein offenbarer Widerspruch, wenn gesagt wird, das für die theoretische Vernunft unerreichbare Unbedingte werde dadurch verwirklicht, daß die praktische Vernunft als moralische Freiheit in einer unendlichen Zeitreihe danach strebe, durch eine unendliche Handlung das

Unbedingte zu verwirklichen, während doch das Ziel dieses Strebens, also doch das Unbedingte, nirgends gegenständlich und erfahrungsmäßig bestimmt sei, also in der That niemals erreicht werde? Aber dann dürften wir wohl dieses unendliche Streben selbst gerade als das erfahrungsmäßig erreichbare Unbedingte im menschlichen Handeln fassen? Wo in aller Welt findet sich jedoch in einem endlichen Wesen, von dessen moralischer Freiheit doch die Rede ist, ein in unendlicher Zeitreihe wirksames Streben? Und wie sollte ein solches auch nur möglich sein, da doch jedes endliche Vernunftwesen erfahrungsmäßig sowohl nach der Vergangenheit, als nach der Zukunft hin begrenzt und beschränkt ist? Wo in aller Welt findet sich eine unendliche Handlung bei endlichen Vernunftwesen, in der überall nur bestimmte, einzelne und begrenzte Handlungen erfahrungsmäßig vorkommen? Und wie kann man ein unendliches Streben nach dem Riesengespenst einer unendlichen Handlung als erfahrungsmäßig in einem andern Sinne bezeichnen, denn nur als eine Thatsache der Einbildung, die aus hohlen Begriffen leere Gedanken webt?

Aber hier ist eben die Wurzel, aus welcher solche kolossale Ungereimtheiten entspringen; die Einbildungskraft ist ihr fruchtbarer Schooß, aus dem sie wie Pilze hervorwachsen, die sich für absolute Vernunftkeime ausgeben möchten. Das Leben, als physische Ursächlichkeit, soll in seiner Erscheinung Selbstbestimmung und Naturgesetzlichkeit zugleich offenbaren, ganz und gar Entgegengesetztes in sich vereinigen. Um vom Menschen zu schweigen, soll also die Pflanze, das Thier frei sein? Wenn dies nicht das willkürlichste Schalten mit Begriffen ist, dann wüßten wir nicht, wo man sich sonst noch danach umsehen soll. Aber unsere Verwunderung über derlei Unfug, der sich als Wissenschaft feil bietet, löst uns ganz einfach der alte Kant durch die in seiner Kritik der reinen Vernunft versteckte Bemerkung: Der Gedanke der Freiheit widerspricht sich selbst, sie gilt nur als nothwendige Voraussetzung in einem Wesen, das sich seines freien Willens bewußt zu sein glaubt; praktisch frei heißt ein Wesen, dessen

Vernunft sich selbst unabhängig von fremden Einflüssen als Urheberin ihrer Grundsätze ansieht, ein Wesen, welches in seinen Handlungen die Freiheit von Naturgesetzen blos in der Idee zum Grunde legt. Mit Einem Worte also: Die Freiheit ist, nach Kant, nur in der Einbildung wirklich. Was also Schelling vorbringt, um Abhängigkeit von Naturgesetzen oder Heteronomie und Unerreichbarkeit durch Naturgesetze oder Autonomie mit einander zusammenzuschweißen, hat seinen Ursprung in der Willkür der Einbildungskraft, der es ein Leichtes ist, das Entgegengesetzte im widerstandlosen Elemente des reinen Denkens zu vereinigen. Nur muß man darauf verzichten, solcher Vereinigung im erfahrungsmäßigen Gebiete der Wirklichkeit zu begegnen.

Schelling spricht von einer Uebermacht der Natur über des Menschen physische Kraft; daß aber meine physische Kraft von der allgemeinen Macht der Natur getragen und in ihr befaßt ist, fällt ihm nicht bei. Er träumt von einem Reiche moralischer Wesen, denen allen dieselbe unbeschränkte Freiheit, derselbe unbeschränkte Wille zukommt; nur daß sich eben ein Reich solcher Wesen auf Erden nirgends als nur in der Einbildung findet. Denn wo in aller Welt wäre es möglich, die Welt der Gegenstände, die Natur, und Alles, was unserm Streben entgegentritt, durch das Gesetz unsers Willens zu bestimmen, die Welt der Dinge nach moralischen Gesetzen einzurichten? Ob es sich wohl der junge Feuergeist in seiner Klause im Tübinger Stift als möglich vorstellte, die Ausbrüche des Vesuv oder die Eisberge des Nordmeers oder die Veränderungen in der Atmosphäre durch die Gesetze unsers Willens zu bestimmen? Aber man nehme nur den Mund recht voll und stelle sich auf die ellenhohen Socken eines Selbstgefühls, das da fordert, die Freiheit zur unbeschränkbaren Macht über jede entgegenstrebende Ursächlichkeit zu erweitern, so daß keine fremde Macht deinen Zustand ändern kann! Man findet immer Solche, die sich durch hochtönende Worte und klingende Redensarten imponiren lassen, und überdies sind derlei Redensarten, wie der Narr bei Shakespeare richtig be-

merkt, mit ledernen Handschuhen vergleichbar; wie schnell und leicht hat man sie umgedreht! So geht es auch mit der unbeschränkten Freiheit, die sich zuletzt doch dazu bequemen muß, sich der Nothwendigkeit zu unterwerfen und deren Gesetz in den Willen des Menschen aufzunehmen, um nicht machtlos an ihrem harten Felsen zu zerschellen.

Was nun die Schelling'sche Ableitung des Naturrechts selbst, von den gemachten Voraussetzungen aus angeht; so ist dieselbe eigentlich nur ein Federballspiel mit den Kategorien, deren sich Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft bedient. Materie und Form des Willens, Autonomie und Heteronomie des Willens, einzelner und allgemeiner Wille sind die Formeln, mit welchen das Deduciren kahl und dürftig genug und ganz oberflächlich vor sich geht. Schelling wird das formalistische Geschäft gegen den Schluß hin selbst müde, und gerade der Abschluß des Ganzen, die Idee des Staates, fehlt. Auf den Inhalt der Deduction näher einzugehen, dürfen wir uns um so mehr ersparen, als Schelling selbst die Abhandlung für ungenügend hielt und dieselbe auch späterhin ganz ignorirte. Was Schelling wollte, hat das Fichte'sche Naturrecht ausgeführt, nach welchem für Schelling in der That, auf dem von beiden eingenommenen Standpunkte, Nichts weiter mehr zu thun war. Eine Würdigung der Fichte'schen Arbeit liegt uns hier fern. Schelling aber hat sich den richtigen Gedanken, daß auf der Einschränkung des individuellen Willens durch den allgemeinen Willen sowohl Recht, als Moral beruhen müssen, sogleich wiederum dadurch in ein schiefes Licht gerückt, daß er gerade durch dieses Eingeschränktwerden des Einzelwillens die Absolutheit desselben begründen will. Wie aber dadurch, daß der Einzelwille auf die Bedingung des allgemeinen Willens eingeschränkt und so erst ein sittlicher wird, derselbe nun ein uneingeschränkter und unbedingter Wille werden soll, dies ist ganz und gar nicht abzusehen. Das Phantom des Unbedingten, dem die Vernunft entgegenstreben solle, ist der Grund des Unfugs solcher Begriffsunterschiebungen und Begriffsfälschungen.

Recht und Moral werden gemeinsam von der Sittlichkeit umspannt, deren Standpunkt nur aus dem wirklichen, vollen und ganzen Wesen des Menschen, d. h. aus dem mit Menschen lebenden, in der Gesellschaft lebenden Menschen begriffen werden kann. Einzig und allein von der Thatsache der menschlichen Vergesellschaftung kann daher eine Ableitung des Rechtsbegriffes wie der Moralität ausgehen. Denn alle und jede Thätigkeit des Menschen kann sich von seiner Geburt auf stets und überall einzig und unvermeidlich nur durch und für die Gesellschaft vollziehen. Der Mensch handelt erst, sobald ihm das Bewußtsein der Einheit mit Andern, also das Gesellschafts- und Menschheitsbewußtsein aufgegangen ist. Hierdurch wird die Vorstellung von den Mitteln und Folgen der Ausführung seines Willens und damit dieser selbst umgebildet, d. h. der unmittelbare Inhalt des ursprünglichen Begehrens wird eingeschränkt und zugleich erweitert durch die Vorstellung nicht etwa blos des Gegenstrebens und der Hemmung von Seiten Anderer, sondern ebensogut auch ihres Mitwirkens und der Förderung seiner Thätigkeit von ihrer Seite. Zum sittlichen Willen wird das Begehren erst auf Grundlage dieses Widerstreites zwischen dem unmittelbaren Begehren des Einzelnen und dem durch die Gesellschaftsvorstellung eingeschränkten Begehren oder dem erst vernünftigen Willen. Dieser aber, als der sittliche Wille, ist nicht blos der Form, sondern auch dem Inhalte nach mit dem allgemeinen Willen Eins, sowohl nach der Seite des Entsagens, als nach der Seite des Forderns. In der Unterwerfung des Einzelnen Willens unter das — nicht vermeintliche oder mißverstandene, sondern wirkliche und begriffene — Interesse der Gesellschaft, die Gesellschaftswohlfahrt, besteht das Wesen der Sittlichkeit. Jenachdem nun das sittliche Handeln innerlich oder äußerlich verantwortlich ist, ergiebt sich der Unterschied der Moral und des Rechts. Für beide giebt es einen sittlichen Zwang, welcher im Namen der vorgestellten Gesellschaftswohlfahrt geschieht. In der Moral wird der sittliche Zwang innerlich durch zwingende Affecte, d. h. das Gewissen, im Recht äußer-

lich durch zwingende Handlungen, den Rechtszwang, vollzogen. Was den richtig verstandenen Gesellschaftsinteressen zuwider ist, nur das allein ist unsittlich, mit Bezug auf das Recht ist es das Unrecht, mit Bezug auf die Moral ist es Sünde. Das Recht selbst aber arbeitet auf seine Einheit mit der Moral hin, um im Gewissen der Einzelnen seine Sanction zu erhalten. Die Uebereinstimmung des Einzelnen und damit auch die Gesellschaft betreffenden Rechtszwanges mit dem Denken und der jedesmaligen Bewußtseinsstufe ist die Freiheit, die ihren Inhalt und ihr Ziel an der Gesellschaftswohlfahrt hat. Auf diesem Wege gelangt die rechtsphilosophische Deduction zum inhaltsvollen und erfahrungsmäßigen Begriffe einer Freiheit, die mit vermeintlicher Unbeschränktheit, Unbedingtheit und Absolutheit Nichts zu schaffen hat.

V.

Die von Kant kritisch vernichtete Freiheitsidee spukte als gespenstischer Schatten in Gestalt eines nie zu einem Ziele gelangenden, unendlichen Strebens in Fichte's und Schelling's „wundervollem Vermögen" der Einbildungskraft und trieb sie ruhelos im Kreise herum.

Das sophistische Kunststück, wodurch Fichte im zweiten Theile der Wissenschaftslehre das Phantasma dieses unendlichen Strebens aus dem Begriffe des Ich deducirt hatte, war kurzweg dieses. Das Ich setzt sich einmal als unendlich und unbeschränkt, das andre Mal als endlich und beschränkt. Wie ist nun dieser Widerspruch im Ich aufzulösen? Die Grenze des Ich geht dahin, wohin in die Unendlichkeit das Ich den Grenzpunkt setzt. In dieser seiner Endlichkeit und Begrenztheit ist das Ich unendlich, weil die Grenze immer wieder weiter hinausgesetzt werden kann. Soll der Gegenstand, den es sich setzt, in die Unendlichkeit hinausgesetzt werden können, so muß die ihm widerstehende Thätigkeit des Ich selbst in die Unendlichkeit über allen möglichen Gegenstand hinausgehen. Das absolute Ich ist es, welches gerade um seines absoluten Seins willen die Uebereinstim-

mung des Gegenstandes mit dem Ich fordert, das Nicht-Ich kann aber mit dem Ich nicht übereinstimmen, mithin ist die auf dasselbe bezogene Thätigkeit des Ich gar kein Bestimmen zur wirklichen Gleichheit, sondern sie ist blos eine Tendenz, ein Streben zur Bestimmung, welches durch das absolute Setzen des Ich gesetzt ist. Die reine, in sich selbst zurückgehende Thätigkeit des Ich ist also in Beziehung auf einen möglichen Gegenstand ein unendliches Streben, und dieses unendliche Streben ist die Bedingung der Möglichkeit alles Gegenstandes. Dieses Streben geht auf einen blos eingebildeten Gegenstand, d. h. es bestimmt nicht die wirkliche, von einer Thätigkeit des Nicht-Ich abhängige Welt, sondern eine Welt, wie sie sein würde, wenn durch das Ich schlechthin alle Wirklichkeit gesetzt wäre, mithin eine ideale, blos durch das Ich und schlechthin durch kein Nicht-Ich gesetzte Welt. Dieses Ideal ist absolutes Produkt des Ich und läßt sich in's Unendliche hinaus erhöhen. Nur in einer vollendeten Unendlichkeit fiele der Gegenstand weg. Das Ich kann den Gegenstand seines Strebens zur Unendlichkeit ausdehnen. Wenn es nun in einem bestimmten Zeitpunkte zur Unendlichkeit ausgedehnt wäre, so wäre es gar kein Gegenstand mehr, und die Idee der Unendlichkeit wäre verwirklicht, was aber selbst ein Widerspruch ist. Dennoch schwebt die Idee einer solchen zu vollendenden Unendlichkeit uns vor und ist im Innersten unsers Wesens enthalten Wir sollen, laut der Anforderung desselben an uns, diesen Widerspruch lösen, obgleich wir uns die Lösung desselben gar nicht als möglich denken können und voraussehen, daß wir dieselbe in keinem Zeitpunkte unsers, wenn auch in alle Ewigkeiten hinausverlängerten, Daseins werden als möglich denken können. Aber gerade dies ist das Gepräge unserer Bestimmung für die Ewigkeit. Das Absolute ist also das innerste Wesen des menschlichen Geistes selbst, welches durch dessen praktische Bestimmung — nicht etwa verwirklicht wird, sondern — verwirklicht werden soll, in Wahrheit aber niemals verwirklicht wird.

Dieses vom Gedankenwebemeister Fichte ausgesponnene Gewebe bildet nun das Thema, welches der Schüler Schelling aufnimmt und weiter spinnt. Schon in seiner Deduction des Naturrechts hatte er seinen Ausgang davon genommen, daß die praktische Freiheit des Ich nur in unendlicher Zeitreihe danach strebt, durch eine unendliche Handlung das Unbedingte oder Absolute zu verwirklichen; aber sie hat dasselbe nur als eine Idee im Streben vor sich, ohne daß sie dasselbe als Wirklichkeit jemals zu erreichen im Stande wäre. Von dem Kritiker der reinen Vernunft hätte der Meister und sein Schüler lernen können, daß wir beim Fortgange von den Bedingungen zu den Folgen, also beim unendlichen Fortgange in die Zukunft, ganz unbekümmert sein können, ob die Reihe aufhöre, oder nicht; daß die Frage nach der Vollständigkeit dieser Reihe gar keine Voraussetzung der Vernunft, sondern ein willkürliches, nicht nothwendiges Problem derselben ist, weil wir zur vollständigen Begreiflichkeit dessen, was in der Erscheinung gegeben ist, wohl der Gründe, nicht aber der Folgen bedürfen, und daß es, um die Gegenwart zu begreifen, ganz gleichgültig ist, ob die künftige, erst ablaufende Zeit in's Unendliche verlaufe oder irgendwo aufhöre. Von Kant hätten die beiden Gedankenweber diese Einsicht gewinnen können, wenn sie mit Kant die in's Leere ausschweifende bewegliche Phantasie durch den Verstand in ihre Grenzen gewiesen hätten. Aber die „Reize der Einbildungskraft" verfolgten den Meister Fichte nicht minder, wie den Schüler Schelling. Das Phantasma eines unendlichen Strebens, womit ihn die Einbildungskraft äffte, verfolgte Schelling unaufhörlich; dasselbe wurde zur fixen Idee, die ihm keine Ruhe ließ. Er macht sie zum Mittelpunkt seiner „Briefe über Dogmatismus und Kriticismus", die er ebenfalls noch im Jahre 1795 in Tübingen schrieb und die zuerst im Niethammer'schen philosophischen Journal vom Jahre 1796 erschienen.

In Betracht der Deutlichkeit in der Darstellung seiner Gedanken lassen die Briefe Nichts vermissen, und überdies macht Schelling von der Gelegenheit, welche die Brief-

form darbietet, sich behaglich gehen zu lassen, vom Thema abzuschweifen und wieder zurückzukehren, reichlich Gebrauch. Auch hier aber, in Briefen, kann er's gleichwohl nicht lassen, reichlich Anmerkungen zu machen und im Vorbeigehen Fragen aufzuwerfen, die ihn auf dem Herzen brennen, und bald da, bald dort ein „Noch Etwas!" anzubringen, das der Lesewelt nicht entgehen soll. Auch dem hochfahrigen Tone des jungen Stiftlers begegnen wir öfters, womit er sich über das Pack ordinärer Kantianer hermacht, ihren „entwöhnten Ohren" bittere Wahrheiten sagt und denen, welche die Darstellung unverständlich finden, weil sie zu aufmerksamem Lesen nicht die Geduld hätten, den Rath giebt, daß sie überhaupt nichts lesen möchten, als was sie schon vorher gelernt hätten. Im Uebrigen sind die Briefe mit eindringlicher und anschaulicher Lebendigkeit und mit der begeisterten Erregtheit geschrieben, welche die Folge des eigenen, lebhaften Ueberzeugtseins von der Wahrheit des Vorgetragenen zu sein pflegt.

An der Hand seines Führers Fichte will sich Schelling über die eigentlichen Consequenzen Kant's, die dieser nicht selber gezogen habe, deutlich werden und eröffnet darum eine lebhafte Polemik gegen den sogenannten moralischen Beweis von der Existenz Gottes. Kant hatte zwar deutlich genug die Unhaltbarkeit dieses Beweises an's Licht gestellt; aus Mißverstand Kant's war es jedoch dahin gekommen, daß derselbe damals als vermeintliche Consequenz der praktischen Vernunftkritik zu fast allgemeiner Geltung gelangt war. Man nahm die von Kant aufgestellten Schlußfolgerungen, durch welche die praktische Vernunft jenen Beweis zu führen gedachte, für Kant's eigene Meinung und übersah im heiligen Eifer für das Dasein Gottes ganz und gar die Bedenken, die der Kritiker gegen die Gültigkeit des Beweisverfahrens aussprach. Nicht eine Denknothwendigkeit sei es, hatte Kant gesagt, das Dasein Gottes anzunehmen, sondern es sei nur in praktischer Absicht, d. h. aus subjectiven Gründen, ein Bedürfniß der Vernunft, uns von der Idee Gottes leiten zu lassen; keineswegs aber sei es noth-

wendig und Pflicht für uns, auch das Dasein Gottes selbst anzunehmen, sowenig als es uns geboten werden könne, das höchste Gut als möglich und erreichbar anzunehmen; in der eigenen moralischen Gesetzgebung der Vernunft selbst liege durchaus kein Grund der Verbindlichkeit weder zur Annahme des höchsten Gutes, noch des Daseins Gottes; die Idee des höchsten Gutes und in ihrem Gefolge die Idee eines höchsten moralischen Wesens könne angenommen werden, wenn das moralische Gesetz als unbedingtes Sollen eine Forderung der Vernunft sei; aber gerade dies sei theoretisch unerweisbar.

Ueber diese Bedenken des bedächtigen Kritikers setzte sich sein Zeitalter leicht hinweg, weil eben das unbedingte Sollen und die Freiheit des Vernunftwesens ohne Weiteres als unerschütterliche Thatsache feststanden. Wie stellt sich nun Schelling zu dieser Frage? Einerseits weist er ganz richtig auf die Bedeutung hin, welche die Idee eines moralischen Gottes im Sinne Kant's allein habe; andererseits aber schießt er auf den Flügeln der Einbildungskraft über die Absicht Kant's hinweg und in's Blaue eben der leeren Unendlichkeit hinaus, gegen welche Kant's Kritik gerichtet war.

Das Unterscheidende des Kriticismus, sagt Schelling, liegt in der Idee eines unter moralischen Gesetzen gedachten Gottes. Wie gelange ich zu dieser Idee? Die Antwort der Meisten lautet: weil ich der Idee eines moralischen Gottes bedarf, um meine Moralität zu retten, und doch die theoretische Vernunft zu schwach ist, einen Gott zu begreifen, so muß ich Gott unter moralischen Gesetzen denken. Aber wenn immerhin die theoretische Vernunft nicht im Stande ist, einen Gott zu begreifen, so könnt Ihr doch die Idee von Gott nicht loswerden; kann denn aber auch das dringendste Bedürfniß das Unmögliche möglich machen? und hat nicht überdies die theoretische Vernunft das Bedürfniß, eine absolute Ursächlichkeit anzunehmen? Es muß darum nicht blos die Idee der absoluten Ursächlichkeit, son-

dern die absolute Ursächlichkeit selbst praktisch verwirklicht werden.

Diese Gedankenfolge bildet das Thema der Schelling'schen Briefe. Sehen wir zu, wie er dasselbe ausführt.

Aus dem Kant'schen Worte „Postulat" hätten die falschen Ausleger Kant's lernen können, daß die Idee von Gott im Kriticismus überhaupt nicht als ein Gegenstand eines Fürwahrhaltens oder Glaubens, sondern blos als Gegenstand des Strebens und Handelns aufgestellt werde. Hätte Kant sonst nichts sagen wollen, als dies: Ihr lieben Leute, eure theoretische Vernunft ist zu schwach, um einen Gott zu begreifen, dagegen sollt ihr moralisch-gute Menschen sein und um der Moralität willen ein Wesen annehmen, das den Tugendhaften belohnt, den Lasterhaften bestraft; so wäre eine solche Lehre des Tumultes nicht werth gewesen, der thatsächlich durch die kritische Philosophie entstanden ist.

Daß Schelling dieses Letztere von Kant abweist, geschieht allerdings mit vollem Rechte; denn Kant's kritisches Geschäft bestand gerade darin, diese Schlußfolge als unbegründet und unhaltbar zurückzuweisen. Wenn aber Schelling weiter behauptet, Kant habe statt dessen die Idee von Gott als Gegenstand des Strebens und Handelns für den Menschen aufgestellt, so schießt er damit weit über Kant's Absicht hinaus, welcher ausdrücklich erklärt, daß die Idee Gottes ein praktisches Bedürfniß für Solche sei, welche die Annahme Gottes als Mittel und Bedingung nöthig haben, ohne welche das vorgestellte Ziel ihres praktischen Strebens, das höchste Gut, nicht als erreichbar vorgestellt werden könne. Werde dieses letztere als ein für die Sittlichkeit nicht nothwendiger, vielmehr überschwänglicher Gedanke preisgegeben, so falle auch jene Annahme eines Gottes weg, mit dessen Idee die Erreichung jenes überschwänglichen Zieles verknüpft vorgestellt wird. Dies ist der Sinn Kant's. Schelling wendet es anders, indem er die von Kant verworfene Idee einer absoluten Freiheit zu Hülfe nimmt, diese mit dem Streben nach dem höchsten Gut identificirt und letzteres wieder mit der Idee Gottes zusammenfallen läßt.

Weil Ihr, fährt Schelling fort, ohne das Spielwerk eines gegenständlichen Gottes, dem sich der Mensch gegenüberstellt, nicht handeln zu können meintet, mußte man Euch mit der Berufung auf Eure Vernunftschwäche hinhalten und mit dem Versprechen trösten, daß Ihr es später zurückbekommen solltet, in der Hoffnung, Euch dasselbe desto leichter entreißen zu können, wenn Ihr bis dahin selbst handeln gelernt und endlich zu Männern geworden seid. Diese Hoffnung ist aber zu nichte geworden; die Berufung auf die Vernunftschwäche wurde ein vortreffliches Mittel, sich mit der Hoffnung auf höhere Kräfte zu trösten und in die Schlupfwinkel der Schwärmerei und des Aberglaubens zu verkriechen. Diese Täuschung muß zerstört werden. Der Kriticismus darf sein System nicht etwa blos auf die Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens, auf die Schwäche unserer Vernunft gründen, sondern muß sich auf unser ursprüngliches Wesen selbst stützen, damit dem Irrthum begegnet werde, als ob das Erkenntnißvermögen vom Wesen des Subjects selbst unabhängig sei. Es muß vielmehr nicht etwa blos die Idee der absoluten Ursächlichkeit, sondern die absolute Ursächlichkeit selbst praktisch verwirklicht werden; es ist Zeit, der bessern Menschheit die Freiheit der Geister zu verkündigen und nicht länger zu dulden, daß sie den Verlust ihrer Fesseln beweine. Hierin allein (sagt Schelling im zehnten Briefe) liegt die letzte Hoffnung zur Rettung der Menschheit, welche — nachdem sie lange alle Fesseln des Aberglaubens getragen hat — endlich einmal das, was sie in der gegenständlichen Welt suchte, in sich selbst finden dürfte, um von ihrer grenzenlosen Abschweifung in eine fremde Welt zu ihrer eigenen, von der Selbstlosigkeit zur Selbstheit, von der Schwärmerei der Vernunft zur Freiheit des Willens zurückzukehren. Einzelne Täuschungen waren von selbst gefallen; das Zeitalter schien nur darauf zu warten, daß auch der letzte Grund aller jener Täuschungen verschwinde und der letzte Punkt falle, an dem sie alle befestigt waren. Man schien nur auf die Enthüllung zu warten, als Andere dazwischen traten, welche in dem Augenblick, da die menschliche

Freiheit ihr letztes Werk vollenden sollte, neue Täuschungen ersannen, um den kühnen Entschluß noch vor der Ausführung welken zu machen. Die Waffen entsanken der Hand, und die kühne Vernunft, welche die Täuschungen der gegenständlichen Welt selbst vernichtet hatte, winselte kindisch über ihre Schwäche. —

Soll dieser Erguß auf Kant gemünzt sein, wie man wohl annehmen muß, so bleibt daran nichts Wahres, als die Einbildung und der Mißverstand Schelling's. Denn Kant hatte weder sein kritisches Werk auf das Erkenntnißvermögen beschränkt, dem er seine Grenzen im Gebiete der Erfahrung anwies, noch hatte er im Sinne, die Freiheit als das Grundwesen unserer Natur darzuthun, da er im Gegentheil die Waffen seiner Kritik deutlich nicht blos gegen die Freiheitsidee und ihre Täuschungen, sondern auch gegen das Idol des höchsten Gutes richtete. Kant hatte mit einem unglaublichen Aufwand von Scharfsinn und Geduld dargethan, daß die Freiheit nicht blos in keiner Erfahrung nachgewiesen, sondern auch aus dem Wesen der menschlichen Natur nicht abgeleitet werden könne, daß praktisch frei eben nur heiße, wer sich frei zu sein einbilde. Dagegen pflanzt der junge Titane Schelling im enthusiastischen Taumel seiner absoluten Ichheit den Freiheitsbaum wieder auf. Habt Ihr nie (ruft er den Kantianern und Nichtkantianern zu), nie auch nur dunkel geahnt, daß nicht die Schwäche Eurer Vernunft, sondern die absolute Freiheit in Euch die intellectuale Welt für jede gegenständliche Macht unzugänglich macht; daß nicht die Eingeschränktheit Eures Wissens, sondern Eure uneingeschränkte Freiheit die Gegenstände des Erkennens in die Schranken bloßer Erscheinungen gewiesen hat? — Freilich mag man es dem jugendlichen Titanen zu gut halten, wenn er die Anerkennung und den Nachweis der Grenzen der menschlichen Vernunft für Schwäche derselben erklärt. Und sobald man, nach Fichte's Vorgang, die Grenzen als vom Ich selbst gesetzte Schranken nimmt, bietet sich als willkommenes Hülfsmittel die Einbildungskraft dar, dieses „wunderbare Vermögen", durch völlige Selbstthätigkeit sich in

völlige Hingebung an die Gegenstände zu versetzen und dadurch dieselben hervorzubringen. Denn dieses Vermögen steht, nach Schelling, als verbindendes Mittelglied zwischen dem erkennenden und dem verwirklichenden Vermögen und tritt da ein, wo das Erkennen aufhört und das Verwirklichen noch nicht begonnen hat. Was wird dasselbe mithin anders sein, als was auch bei Fichte die Einbildungskraft ist, das unendliche Streben, in einer unendlichen Handlung die absolute Freiheit zu bethätigen?

Und hier ist denn der Punkt, wo dem Dogmatismus der vollendete Kriticismus entgegen treten und sich siegreich behaupten soll. Beide freilich, sagt Schelling, haben ein und dasselbe Problem: das Absolute. Der Streit betrifft nicht das Sein des Absoluten, worüber kein Streit möglich ist; der Punkt, wo der Streit beginnt, ist das Heraustreten aus dem Absoluten und das Gelangen zu einem Entgegengesetzten. Das dem Dogmatismus und Kriticismus gemeinsame Problem kann schlechterdings nicht theoretisch, sondern nur praktisch, d. h. durch Freiheit gelöst werden. Das Räthsel der Welt also, oder die Frage, wie das Absolute aus sich selbst herausgehen und eine Welt sich entgegensetzen könne, wird nothwendig zu einem praktischen Postulate, d. h. zu einer Forderung, die nur außerhalb aller Erfahrung erfüllbar ist. Wir können nicht ein festes Land finden, sondern müssen es selbst erst hervorbringen, um darauf fest zu stehen. Für den Dogmatismus wie für den Kriticismus bleibt nichts anders übrig, als das Absolute zum Gegenstand des Handelns zu machen oder die Handlung zu fordern, durch welche das Absolute verwirklicht wird. Wie unterscheiden sich aber beide durch den Geist ihrer Forderung? Der Dogmatismus fordert die Verwirklichung des Absoluten als eines Gegenstandes, und die Folge davon ist, daß es von der ursächlichen Wirksamkeit des Objects abhängig ist, daß somit die Ursächlichkeit des Subjects durch die Ursächlichkeit des Objects vernichtet und das Subject zum absoluten Leiden verurtheilt wird. Der Kriticismus dagegen fordert, daß das Absolute aufhöre, für mich Gegenstand

zu sein, was nur dadurch möglich ist, daß ich in's Unendliche strebe, das Absolute in mir durch unbeschränkte Selbstthätigkeit zu verwirklichen. Sei! ist höchste Forderung des Kriticismus; meine Bestimmung ist: strebe nach unveränderlicher Selbstheit, unbedingter Freiheit, uneingeschränkter Thätigkeit. Der Kriticismus betrachtet das letzte Ziel nur als Gegenstand einer unendlichen Aufgabe. Würde er sich das letzte Ziel für erreichbar oder als in irgend einem Zeitpunkte ausführbar betrachten, so verfiele er in Schwärmerei; nur in der Annäherung zum Absoluten besteht das Wesen des Kriticismus. Der Dogmatismus ist unwiderlegbar für den, welcher ihn selbst praktisch in sich zu verwirklichen vermag, welchem der Gedanke erträglich ist, jede freie Ursächlichkeit in sich selbst aufzuheben, in freiwilliger Unterwerfung sich selbst an das absolute Object hinzugeben, in dessen Unendlichkeit er früher oder später seinen (moralischen) Untergang findet. Nur dadurch ist der Dogmatismus praktisch widerlegbar, daß man ein ihm schlechterdings entgegengesetztes System in sich verwirklicht, aus Selbstlosigkeit zur Selbstheit, zur Freiheit des Willens zurückkehrt.

Den Dogmatismus in seiner vollendetsten, schönsten und erhabensten Gestalt sieht Schelling im Systeme des Spinoza. Spinoza hatte die Idee des absoluten Seins, aber (hebt Schelling hervor) es war ihm unbegreiflich, wie das Absolute aus sich heraustreten könne, um sich eine Welt entgegenzusetzen. Er verwarf jeden Uebergang des Unendlichen zum Endlichen und setzte an die Stelle des Heraustretens oder Uebergehens eine innewohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengenommen nur Eins und dasselbe wäre, so daß der Widerstreit durch die Forderung aufgehoben würde: vernichte dich selbst! Die endliche Ursächlichkeit soll von der unendlichen nur den Schranken nach verschieden sein; ebendieselbe Ursächlichkeit, die im Unendlichen herrschte, sollte in jedem endlichen Wesen herrschen. So fand Spinoza in der Liebe des Unendlichen jene heitere Ruhe, die sein Geist suchte. Ihm ist die intellectuelle Anschauung des Absoluten

das Höchste, wozu sich ein endliches Wesen erheben kann, das eigentliche Leben des Geistes.

Kein philosophisches System (behauptet Schelling) kann jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen verwirklichen, die zwischen beiden befestigte Kluft ausfüllen und dadurch Einheit in das Wissen bringen. Da nun die Vernunft dies nicht kann, so will sie schlechthin, daß sie jenes Mittelgliedes nicht mehr bedürfe; ihr Streben nach Verwirklichung jenes Uebergangs wird zur absoluten Forderung, es solle keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen geben, ich solle keinen solchen zulassen, und damit es keinen solchen gebe, solle dem Endlichen selbst die Tendenz zum Unendlichen beiwohnen, das ewige Streben, sich in's Unendliche zu verlieren. Uns Allen wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, aus dem Wechsel der Zeit uns in unser Innerstes, von Allem, was uns von außen her zugekommen, entkleidetes Selbst zurückzuziehen und hier unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige anzuschauen. Diese höchste, intellectuelle Anschauung allein überzeugt uns erst, daß irgend etwas im eigentlichen Sinne ist, während alles Uebrige nur erscheint. Sie unterscheidet sich von jeder sinnlichen Anschauung dadurch, daß sie nur durch Freiheit hervorgebracht wird. Sie tritt da ein, wo wir für uns selbst aufhören, Object zu sein, wo das in sich zurückgezogene Selbst mit dem Angeschauten identisch ist. In diesem Momente der Anschauung schwindet für uns Zeit und Dauer dahin, die reine Ewigkeit ist in uns, und die objective Welt ist in unserer Anschauung verloren. Moralität ist immer nur ein Kampf und kann darum nicht das Höchste, sondern nur Annäherung zu jenem absoluten intellectuellen Zustande sein, in dessen Anschauung verloren Spinoza nicht nur so froh und heiter, sondern selbst mit Begeisterung sprechen und seine Ethik mit dem Satze beschließen konnte, daß Seligkeit nicht Lohn der Tugend, sondern die Tugend selber sei. Es ist Forderung der Vernunft, keiner belohnenden Glückseligkeit mehr zu bedürfen; wo absolute Freiheit ist, da ist absolute Seligkeit, und umgekehrt; aber mit absoluter Freiheit ist auch

kein Selbstbewußtsein mehr denkbar, welches nur durch abgenöthigte Rückkehr zu sich selbst entsteht. Für uns giebt es nur beschränkte Wirklichkeit; der höchste Moment des Seins ist für uns Uebergang zum Nichtsein, Moment der Vernichtung. Hier, im Momente des absoluten Seins, vereinigt sich die höchste Hingebung und Unterwerfung mit der unbeschränktesten Thätigkeit. Lessing verband mit der Idee eines unendlichen Wesens die Vorstellung von unendlicher Langeweile, und ein anderer Ausspruch ist bekannt: Ich möchte um Alles in der Welt nicht selig werden. Wer nicht so denkt, für den sehe ich in der Philosophie keine Hülfe. —

Die ganze Reihe von Erörterungen Schelling's, die wir als den wesentlichen Inhalt der Briefe über den Dogmatismus und Kriticismus unsern Lesern hier vorgeführt haben, beruht auf einem Gewebe von täuschenden Abstractionen, durch die Einbildungskraft aus dem Begriffe des unbedingten Ich herausgesponnen, auf dessen Hohlheit bereits bei Gelegenheit der Schrift „Vom Ich" hingewiesen worden. Die Quelle der Täuschungen liegt lediglich darin, daß es Schelling versäumt hat, durch psychologische Analyse auf dem Wege innerer Selbstbeobachtung sich dessen zu vergewissern, was das Ich ist und was es nicht ist, und daß die scharfe Kritik der Idee vom Ich, welche die Kant'sche Kritik der reinen Vernunft vollzog, auf Schelling's Denken ohne allen Einfluß geblieben war. Dieses Ich-Phantasma wurde für ihn, nach Fichte's Vorgange, zur fixen Idee, die ihn unablässig verfolgte und gegen den psychologischen Sachverhalt blind machte.

Dieser aber ist kein anderer, als die Thatsache, daß sowohl die Reihen und Gruppen unserer Vorstellungen, als auch unserer Strebungen durch das Bezogenwerden auf das Vorstellen selbst, als unser eigenes, zu einer letzten und höchsten Einheit zusammengefaßt werden. Dieses Band der Beziehung ist das Ich, welches allerdings weder ein Ding, noch ein Glied in der Reihe der Vorstellungen selbst ist, ebensowenig aber als erstes Glied stets vor jede Reihe tritt, sondern jederzeit nur hinterher, die Reihe zusammenfassend und

im Vorstellen festhaltend, im Bewußtsein sich geltend macht. Auch die Reihe der Strebungen wird nicht durch die Vorstellung des Ich, als deren erstes Glied, eröffnet; sondern der Punkt des Bewußtwerdens dieser Strebungen ist nur der Wendepunkt, wo unsere Vorstellungen in Strebungen umschlagen. Das Ich ist nur das Band, das auch sie verknüpft und sie auf den gemeinsamen leiblichen Lebensherd unsers eigenen Daseins bezieht, keineswegs aber ihre Quelle und ihr Ausgangspunkt. Diese Vorstellung des Ich in ihrer schwankenden, ruhelosen Wandelbarkeit, in welcher sie nur die von der Abstraction festgehaltene, ewig oscillirende Spitze aller Erscheinungen unsers innern Zustandes ist, als unser innerstes, von allem außenher uns Zugekommenen entkleidetes eigentliches Selbst auf den Thron zu heben, das Ich als das unwandelbar Ewige in uns anzuschauen, von welchem allein man sagen könne, daß es *ist*, während alles Uebrige nur erscheint: dies ist die Grundwillkür und Täuschung, aus der bei *Schelling* das ganze Gewebe von Einbildungen hervorgeht, die an die *Kant*'sche Kritik des Ich-Phantasma's gehalten, sich in Nichts auflösen. Als handelnd und strebend kann das Ich sowenig betrachtet werden, wie als anschauend und vorstellend. In beiden Fällen ist dasselbe vielmehr nur der Act des begleitenden Bewußtseins. Nicht das Ich ist es, welches als handelndes in jedem einzelnen Falle bestimmt und bedingt erscheint, sondern auf die Seite des Ich fällt nur das begleitende Bewußtsein des Bestimmtwerdens, und eben weil dieses Bestimmtwerden immer neu und anders auftritt, entsteht der Schein, als ob das Ich jedem Bestimmtwerden entfliehe, während es wesentlich nichts anders ist, als das jedes neue Bestimmtwerden stets von Neuem begleitende Bewußtwerden. Der Grund des Bestimmtwerdens ist nicht im Bewußtsein, nicht im Ich zu suchen, sondern hinter demselben, in dem gegen die Außenwelt und die Eigenwelt stets offenen Lebens- und Empfindungsherd unsers ganzen leiblichen Daseins.

Wird aber die Lösung des Welträthsels und das eigentlich philosophische Problem von *Schelling* darin gesetzt, daß

die Vernunft den Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen, vom Unbedingten zum Bedingten begreiflich mache; so heißt dies nichts anders, als den Standpunkt des menschlichen Erkennens von vornherein verkehren und die Welt auf den Kopf stellen. Von Kant hätte Schelling vor Allem lernen können, daß die Idee des Unbedingten erst durch den Fortgang des Denkens in der Reihe der Bedingungen gewonnen wird und somit nichts anders, als der blos vorgestellte Abschluß dieser Reihe, die bloße Vorstellung ihrer Vollständigkeit, als ein letzter und schließlich geforderter Hülfsbegriff ist, um dadurch das Gegebene als eine Einheit zu denken. Diesen Begriff des Unbedingten nun aber an den Anfang zu setzen und der Reihe des Bedingten als erstes Glied zum Grunde zu legen, um vom Unendlichen zum Endlichen zu gelangen, ist nicht blos ohne Widerspruch nicht möglich, sondern ein ganz verkehrtes Beginnen. Unser Denken gelangt stets nur vom Endlichen aus — nicht etwa zum Unendlichen, sondern nur — zum Begriffe des Unendlichen, und umgekehrt vom Letztern einen Uebergang zum Endlichen denkbar zu machen, dies ist nicht blos unmöglich, was auch Schelling zugiebt, sondern einen solchen Uebergang auch nur zu verlangen, hat ganz und gar keinen Sinn. Wie hilft sich nun die Vernunft? Sie will schlechthin, daß kein Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen sein soll! Mag man ihr immerhin das Vergnügen, die erkannte Unmöglichkeit dem Willen unterzuschieben, gönnen; so muß doch im Interesse der Vernunft Einspruch dagegen erhoben werden, daß man den im Denken lediglich im Interesse des Erkennens gemachten Fortgang vom Endlichen, Bedingten zum Unendlichen, Unbedingten sofort ebenfalls dem Willen unterschieben und die Sache so zu wenden, daß dem Endlichen selbst das ewige Streben beiwohne, sich in's Unendliche zu verlieren. Daß das Denken mit Hülfe der Einbildungsthätigkeit, vom Endlichen ausgehend, zum Begriffe des Unendlichen zu gelangen, zum gegebenen Bedingten den Begriff des Unbedingten als die Vorstellung der Vollständigkeit der Reihe der Bedingungen zu finden suche, ist im Gebiete des

Erkennens gerechtfertigt, im Gebiete des Handelns dagegen ein nicht blos gewaltsames, sondern geradezu fruchtloses Beginnen.

Was soll denn dies überhaupt auch heißen, handelnd sich in's Unendliche zu verlieren? Alles und jedes Handeln geht doch stets nur auf ein Bestimmtes aus; ein unendliches oder unbestimmtes Handeln ist eben gar kein Handeln, sondern eine leere Täuschung der Einbildungskraft. Ein unendliches Streben ist in Wahrheit nichts anders, als ein sich immer erneuerndes bestimmtes Streben, ein Streben, das sich immerfort in's Unendliche neue Ziele setzt, ohne daß — so lange überhaupt Streben stattfindet — ein letztes Streben und ein letztes Ziel bestimmbar wäre. Diese unbestimmbare Reihe verwandelt Schelling in eine leere Unendlichkeit, indem er das Ziel, das doch jedesmal immer wieder von Neuem ein bestimmtes ist, in ein unbestimmtes verallgemeinert und als in keinem Zeitpunkt erreichbar hinstellt, während in Wahrheit jedes erreichte Ziel nur immer wieder vom Streben überschritten und zu einem nächsten Ziel fortgegangen wird. Da hier immer nur ein Fortgang von bestimmten Bedingungen zu bestimmten Folgen stattfindet, so ist das Ziel niemals ein Unbedingtes, Unendliches, sondern stets nur ein Bedingtes, Endliches, und so fort in unbestimmbarer Reihe. Es ist also lediglich eine oberflächliche Abstraction und Selbsttäuschung, als ob die praktische Vernunft in vermeintlich unendlichem Streben, durch eine vermeintlich unendliche Handlung ein Unbedingtes zu verwirklichen, ja ein solches auch nur zu erstreben im Stande wäre. Und wo sich gleichwohl das Streben, in der Täuschung von der Unbedingtheit des Ich sich wiegend, ein in keinem Zeitpunkte erreichbares Ziel als unendliche Aufgabe setzt, ist es eben nichts anders, als eitel Phantastik, oder mit einem andern Worte: Romantik, die (um mit Ruge zu reden) in gemüthseliger Trunkenheit den Verstand über Bord wirft und unerreichbare Zwecke will. Dahin führt nur dieses „wunderbare Vermögen" der Einbildungskraft, vor welcher Schelling seine enthusiastischen Verbeugungen macht. So kommt

der Haarbeutel der Romantik immer wieder zum Vorschein, und wie sich Schelling wende und drehe, der Zopf hängt ihm hinten!

In diesem seinem romantischen Taumel überläßt er sich am Schlusse der Briefe dem Frohgefühle der Ueberzeugung, bis zu dem letzten großen Problem vorgedrungen zu sein, zu welchem alle Philosophie überhaupt vordringen könne, das Geheimniß des Menschengeistes als das Geheimniß hinter den Dingen erforscht zu haben, kraft dessen der Gerechte von selbst frei werde. Er überläßt sich diesem Wonnegefühl der Einbildung, um im Freiheitsgefühle des Geistes aus dem mühsamen Geschäfte der Speculation zum Genuß und zur Erforschung der Natur zurückzukehren. Nimmer wird künftig (so schließt der jugendliche Dionysos seinen Freiheitshymnus) der Weise zu Mysterien seine Zuflucht nehmen, um seine Grundsätze vor profanen Augen zu verbergen. Es ist Verbrechen an der Menschheit, Grundsätze zu verbergen, die allgemein mittheilbar sind. Aber die Natur selbst hat dieser Mittheilbarkeit Grenzen gesetzt; sie hat für die Würdigen eine Philosophie aufbewahrt, die durch sich selbst zur esoterischen wird, weil sie nicht gelernt, nicht nachgebetet, auch von geheimen Feinden und Ausspähern nicht nachgesprochen werden kann, — ein Symbol für den Bund freier Geister, an dem sie sich Alle erkennen, das sie nicht zu verbergen brauchen und das doch nur ihnen verständlich, für die Andern ein ewiges Räthsel sein wird.

Der jugendliche Weise und Würdige, der in die Geheimnisse des speculativen Freiheitstaumels seine Leser einweiht, hat in seinem Enthusiasmus nur dies Eine vergessen, daß es die Quelle der Fichte'schen Wissenschaftslehre ist, aus welcher er seine Begeisterung schöpft, und daß er die Thaten nur nachthut, die Fichte vorgethan hatte. Gerade wie Fichte in der Wissenschaftslehre die Gegensätze von Dogmatismus und Kriticismus, von Realismus und Idealismus bestimmte, so der Jünger Schelling in seinem Nachahmungsfieber. Er unterscheidet sich von demselben nur darin, daß er in dem Begriffe der absoluten Idealität noch

eine neue wächserne Nase dazu dreht. Idealismus und Realismus (sagt er) sind die beiden widersprechendsten theoretischen Systeme, aber sie müssen vereinigt werden. Der Realismus in seiner Vollendung gedacht, wird eben dadurch zum Idealismus; denn vollendeter Idealismus findet nur da statt, wo die Objecte aufhören, dem Subject Erscheinungen zu sein, wo die Vorstellungen mit den vorgestellten Objecten identisch sind. Sobald der Widerstreit zwischen Subject und Object wegfällt, d. h. sobald das, was ich in das Object real und in mich selbst nur ideal, und was ich in mich real und in das Object nur ideal setze, identisch sind, also die Objecte aufhören, für mich Objecte zu sein; so kann auch mein Streben sich auf nichts anders mehr, als auf mich selbst, d. h. auf die absolute Idealität meines Wesens beziehen. Absolute Identität ist die Aufhebung des Widerspruchs zwischen Subject und Object. Auch Freiheit und Nothwendigkeit müssen im Absoluten vereinigt oder identisch sein, wie sie auch schon Spinoza als identisch dachte, weil das Absolute ebenso aus unbedingter Selbstmacht, wie unter den Gesetzen seines Seins der innern Nothwendigkeit seines Wesens gemäß handelt. — Im Jahre 1809 behauptete Schelling selbst, es fänden sich in dem, was hier über die Vereinigung der Gegensätze im Absoluten gesagt sei, die Spuren eines spätern Standpunkts, der Schelling'schen Identitätsphilosophie nämlich, der hier bereits durchschimmert. Vorerst aber steht er sachlich noch auf dem Boden des kritischen Idealismus der Fichte'schen Wissenschaftslehre und vertritt diesen in einer Reihe von Aufsätzen, die er später als „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre" bezeichnete. Wir werden nunmehr sehen, wie er sich endlich, nachdem er räumlich Fichte'n näher gerückt war und sein Augenmerk auf Jena selbst gerichtet hatte, auch herbeiläßt, Fichte'n ausdrücklich als Denjenigen zu nennen, der zuerst den transscendentalen Idealismus in seinem ganzen Umfange aufgestellt habe und dessen eigenthümliches Verdienst eben darin bestehe, daß er das von Kant an die Spitze der praktischen Philosophie gestellte Prin-

zip, die Autonomie des Willens oder die Freiheit in uns, zum Prinzip der ganzen Philosophie erweitert habe und dadurch der Stifter einer höhern Philosophie geworden sei, die ihrem Geiste nach zugleich theoretisch und praktisch sei.

VI.

Im Frühjahre 1796 hatte der einundzwanzigjährige Schelling Tübingen und die schwäbischen Berge verlassen und sich als Begleiter zweier jungen Barone v. Riedesel nach Leipzig begeben. Im vorausgegangenen Jahre hatte der Moniteur in Paris den Franzosen verkündigt, daß Deuschland hauptsächlich durch seine Philosophie berühmt sei und daß ein Magister Kant und dessen Schüler, Magister Fichte, den Deutschen eigentlich die Lichter aufgesteckt hätten. Von dem jungen Lichtzieher Schelling, der sich an Beide angeschlossen hatte, war noch keine Kunde bis zu den Ufern der Seine gedrungen. Aber den Schlüssel zur philosophischen Ruhmeshalle trug er bei sich, und an Kühnheit, sich dessen in ausgedehntester Weise zu bedienen, fehlte es ihm nicht. Während er in Leipzig als Informator zugleich Mathematik, Physik, Philologie und Medicin studirte, wurde ihm von den Redactoren des philosophischen Journals die Ausarbeitung einer allgemeinen Uebersicht der philosophischen Literatur für dieses Journal übertragen. In den Jahren 1796 und 1797 wurde dieselbe von ihm geschrieben und nach einander im fünften bis zum achten Bande 1797 und 1798 abgedruckt. Schelling selbst hatte noch im Jahre 1809, als er diese kritischen Aufsätze als „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre" wieder abdrucken ließ, die Ansicht, daß dieselben unstreitig viel zum Verständniß dieses Systems beigetragen haben.

Mit übermüthiger Selbstgewißheit und jugendlicher Keckheit warf sich Schelling als Kritiker aller derjenigen Kantianer auf, die nicht bis zum Standpunkt der Wissenschaftslehre vorgeschritten waren. Dem hohen Ton solcher vermeintlichen Kantianer, die sich als Kant'sche Hierophanten

geberdeten, setzte Schelling einen gleich hochfahrigen, übermüthigen und vornehmen Ton entgegen. Er unterscheidet große und kleine Geister, Philosophen von Geist und Philosophen ohne Geist, Nachbeter und Schwächlinge, die am Buchstaben großer Geister hingen und ohne deren Geist fassen zu können, doch über jene triumphiren zu können meinten. Es sei aber endlich Zeit, nicht immer wegen der Schwachen im Lande, wegen des trägen Viehes der Kantianer, der Sippschaft von Halbköpfen und Ignoranten, zum Alphabet der Philosophie zurückzukehren; die Philosophie müsse allen geistlosen Menschen schlechterdings unverständlich sein, sie müsse sogleich in ihrem ersten Postulate etwas enthalten, was gewisse Menschen von vornherein auf immer von ihr ausschließe, sie müsse in ihren ersten Prinzipien bereits intolerant sein. So kam es, daß die Herausgeber des Journals sich einige Mal genöthigt sahen, in Anmerkungen den burschikosen Ton des Kritikers zu ermäßigen und auch in Betreff des Inhalts ihn zum Erweis seiner Behauptungen aufzufordern. Denn bei aller Klarheit und eindringlichen Lebendigkeit, mit welcher auch diese kritischen Abhandlungen geschrieben sind, leiden sie an dem Mangel der frühern Arbeiten Schelling's, daß hinter der Stärke des Behauptens das Streben nach ruhiger Entwickelung und Beweisführung gar sehr zurücktritt. Der hochgetragene Schwung einer hinreißenden Begeisterung und die Zuversicht des eigenen Ueberzeugtseins von seinen Ideen vermögen aber am Wenigsten in der Philosophie den Mangel eindringender Verstandesschärfe und besonnener, bedächtiger Gedankenentwickelung zu ersetzen. In jugendlicher Hast überstürzt sich der Verfasser und verlangt, daß die philosophischen Acten sobald wie möglich geschlossen werden sollten, damit künftig alle fähigern Köpfe zu Wissenschaften eilen könnten, die unmittelbar in's Leben eingreifen.

Unser Zeitalter (sagt Schelling in dem einleitenden Artikel) ist soweit vorgerückt, daß — unerachtet bei einem großen Theile der Zeitgenossen der alte Aberglaube noch in Achtung steht — doch kein neuer bedeutender Irrthum auf

lange Zeit Macht und Ansehen erlangen kann. Auf Entdeckungen in übernatürlichen Regionen, dem alten Lande des Scheins, hat die Vernunft selbst feierlichst Verzicht gethan. Im Gebiete der Natur und der Menschheit aber, dem einzigen, worin jetzt noch philosophische Untersuchungen mit Erfolg fortgehen können, haben wir an der Natur und dem Menschengeiste selbst die sichersten Wächter gegen jeden aufkeimenden Irrthum, der den Verstand verfinstern oder die Freiheit in uns unterdrücken könnte. Desto mehr aber müssen wir jetzt darüber wachen, daß nicht eine herrschende Unlauterkeit der Gesinnung, die sich durch ein reines Interesse an Allem, was verkehrt und verwirrt ist, äußert, oder eine einseitige Richtung unsers Geistes, die nie das Ganze der Menschheit, sondern immer nur ein Bruchstück vor Augen hat, den menschlichen Geist in seinen Fortschritten aufhalte oder seine Kraft lähme, deren Kern und Mittelpunkt nur da liegt, wo alle Kräfte des Menschen zusammenkommen.

So erklärt denn der junge kritische Operateur, welcher seinem Zeitalter den Staar zu stechen gewillt ist, Allen und Jeglichen den Krieg, welche es unternehmen, auch das Unvernünftige vernünftig oder — damit jenes desto leichter gelinge — das Vernünftige unvernünftig zu machen. Denen aber, welche in der seligen Einfalt ihres Herzens überzeugt seien, daß es an ihnen nicht liegt, wenn die Wissenschaften noch nicht weiter vorgerückt sind, verspricht der junge geistreiche Kopf, der das ausgebrütete Vernunft-Ei zu besitzen überzeugt ist, aufrichtige Belehrung und alle mögliche Anleitung zur Selbsterkenntniß. Die kritische Uebersicht, die der Verfasser zu geben beabsichtigt, will sich jedoch nicht in das Detail der neuesten philosophischen Schriften einlassen, sondern nur den allgemeinen Geist charakterisiren, der in der Philosophie und in andern, ihr verwandten Wissenschaften der herrschende sei. Namentlich gelte dies von der Naturwissenschaft, in welcher Männer von ächt philosophischem Geiste ohne Geräusch Entdeckungen machten, an die sich bald die gesunde Philosophie unmittelbar anschließen werde und die nur ein vom Interesse für Wissenschaft überhaupt be-

lebter Kopf vollends zusammenstellen dürfe, um dadurch auf einmal die ganze Jammerepoche der Kantianer vergessen zu machen, die noch jetzt — unwissend, was außer ihnen vorgeht — sich mit ihren Hirngespinnsten von Dingen an sich herumschlagen.

Den Geist, der in der Religionsphilosophie herrschend sei, will Schelling sogleich noch im ersten, einleitenden Artikel an der Schrift eines Kantianers charakterisiren, der bis zum Jahre 1794 in Leipzig Philosophie gelehrt hatte und auch von anderer Seite als ein Mann ohne Gehalt und reich an sittlichen Schwächen geschildert wird, an Heydenreich's Briefen über den Atheismus (1796). Ein Atheist, der zu seinem großen Schaden Physik studirt, in der Natur völlige Befriedigung gefunden und endlich mit völliger Selbstgenügsamkeit und Resignation auf Gott und Unsterblichkeit sich zurecht gefunden habe, bekommt in dieser Schrift den Rath, vor Allem das Glaubensbedürfniß in sich zu erregen, ehe er an Gott zu zweifeln wage. Aber der Atheist tröstet sich mit dem Gedanken, den Schelling als den kühnsten im ganzen Buche bezeichnet, daß Gott selbst, wenn er existirte, den Atheismus wollen müsse. Schelling setzt den Verfasser in die Reihe der halben und schwankenden Kantianer, die immer wieder auf das moralische Bedürfniß eines Gottes zurückkämen, und wirft demselben vor, daß er über dem Unternehmen, den moralischen Atheismus in seiner ganzen Erhabenheit darzustellen, bei dem weit erhabeneren Atheismus, der allein aus den moralischen Prinzipien des Kriticismus als nothwendige Consequenz hervorgehe, vorbeigegangen sei, bei dem Atheismus nämlich, der an Unsterblichkeit glaube und Gott läugne. Auf diesem Standpunkt haben wir Schelling selbst in seinen Briefen über den Dogmatismus und Kriticismus gefunden. Der Verfasser jener Briefe über den Atheismus freilich — dies tadelt Schelling an ihm — habe die Unsterblichkeit als eine unendliche Forderung ohne Zeit vorgestellt, und als der Atheist dies nicht denken zu können bekennt, sucht ihm der Verfasser deutlich zu machen, wie es möglich sei, ohne Zeit fortzudauern,

denn nur etwas der Zeitform Analoges werde die Form der zukünftigen Existenz ausmachen. Ob Schelling mit seinem unendlichen Streben nach einem ewig unerreichbaren Ziele etwas Besseres auf's Tapet gebracht habe, lassen wir billig dahingestellt.

Ebenfalls religionsphilosophischen Inhalts ist der letzte kritische Aufsatz in der Reihe dieser Uebersichten, der durch eine lateinisch geschriebene Schrift Niethammer's über „die Gefahr, die Lehre von der Offenbarung blos auf die praktische Vernunft zu begründen" (1797) veranlaßt war und sich dem Inhalte nach an die „strenge Consequenz anschließt, mit welcher Niethammer die Afterphilosophie der neuesten Theologie entnervt". Es sei Zeit, daß man aufhöre, den Offenbarungsbegriff als Vernunftidee oder gar als Postulat der praktischen Vernunft zu betrachten. Eines äußern Hülfsmittels der Moralität, dergleichen die Offenbarung sein solle, bedürfe es weder, noch gebe es ein solches, und das Wesen der Kant'schen Philosophie bestehe keineswegs darin, daß dasjenige, was zur Vorderthüre aus der theoretischen Philosophie hinausgeschafft worden, zur Hinterthüre der praktischen Postulate wieder eingeführt werde. Solchem Schleichhandel mit hinterrücks wieder eingeführter Contrebande müsse ein Ende gemacht werden. Der Offenbarungsbegriff zerstöre in der Wissenschaft allen Vernunftgebrauch und müsse aus dem Systeme der wissenschaftlichen Begriffe verschwinden. Die unmittelbare Offenbarung in eine mittelbare umzuwandeln, sei eine der Philosophie unwürdige Gleißnerei, die den Namen einer Sache beibehalten und verewigen wolle, nachdem ihr Begriff verschwunden sei. Die Offenbarung im Volksunterricht als Autorität zu gebrauchen, von deren Nullität man doch überzeugt ist, sei immer ein Betrug, und gesetzt auch, daß eine solche Autorität Anfangs nütze, obwohl dies unmöglich sei, weil dadurch die Selbständigkeit aufgehoben werde, heiligt denn der Zweck das Mittel? und wird dieses falsche Mittel nicht in der Folge selbst für den höhern Zweck destructiv werden? Ist nicht überdies der Begriff des Volkes ein höchst rela-

tiver? Giebt es in der Gesellschaft in religiöser Absicht eigentlich Lehrer und Schüler? Nur noch in der Methodenlehre des Volksunterrichts, als Vehikel der Darstellung, könne darum der Offenbarungsbegriff einen Platz finden.

Der Gedankengang, welchen Schelling in den vier Abhandlungen, die zwischen jener Einleitung und dem letzterwähnten Aufsatz über Offenbarung und Volksunterricht in der Mitte liegen, genommen hat, zeigt uns den Verfasser noch vollständig auf dem Standpunkte der Fichte'schen Wissenschaftslehre, deren Hauptideen er mit so durchsichtiger Klarheit und Gewandtheit wiederzugeben versteht, daß sich der Urheber der Wissenschaftslehre keinen bessern Ausleger und Verkündiger seiner Lehre wünschen konnte, für deren Denkart er, nach seinem eigenen im März 1797 brieflich an Reinhold abgelegten Geständniß, auf nicht viele Anhänger unter den Zeitgenossen rechnete.

1. Die erste Frage der Philosophie (sagt Schelling) ist: woher stammt eigentlich alle unsere Erkenntniß? Wie ist man ursprünglich zu Vorstellungen und Begriffen gekommen? Wenn Kant sagte, daß die Anschauung das Erste in unserer Erkenntniß sei, so heißt dies in Wahrheit nur, daß sie das Höchste im menschlichen Geiste ist, wovon alle unsere übrigen Erkenntnisse erst ihren Werth und ihre Wirklichkeit erhalten. Woher aber die der Anschauung vorhergehenden Affectionen unserer Sinnlichkeit kommen, das ließ Kant unentschieden. Wenn nun Kant Raum und Zeit als ursprüngliche Formen aller Anschauung bezeichnete, die gar nichts unabhängig von uns Wirkliches seien, so heißt dies keineswegs, daß wir diese Formen zum Geschäfte des Anschauens schon fertig und bereitliegend mitbrächten, sondern er betrachtete offenbar Raum und Zeit als ursprüngliche Handlungsweisen unsers Gemüths im Zustande der Anschauung und gab damit einen Fingerzeig, welcher über das Wesen der Anschauung selbst Aufschluß geben konnte. Raum giebt dem Gegenstande Ausdehnung, in deren Begriffe nothwendig auch der Begriff einer Begrenzung liegt, und diese Grenze oder Schranke giebt dem ursprünglich unendlichen

und richtungslosen Raume erst die Zeit. Umgekehrt ist Zeit ursprünglich nichts, als Grenze und Schranke, welche erst durch den Raum Ausdehnung erhält. Also ist das Maaß alles Raumes die Zeit, und so sind Raum und Zeit nothwendige Bedingungen aller Anschauung, jener als ursprünglich bejahende, diese als ursprünglich verneinende Thätigkeit. Alle Anschauung wird also nur durch zwei absolut entgegengesetzte Thätigkeiten möglich, und die denselben zum Grunde liegende geistige Grundthätigkeit, welche in der Anschauung ursprünglich handelt, schreibt Kant mit Recht der Einbildungskraft zu, welches Vermögen gleichermaßen der Thätigkeit und des Leidens fähig ist und in welchem jene entgegengesetzten Thätigkeiten, bejahende und verneinende, zu einer gemeinschaftlichen zusammengefaßt werden. Das Angeschaute ist also ein Product der Einbildungskraft, in welcher Gegenstand und Geist zusammentreffen. Kein Ding ist also wirklich, es sei denn, daß es ein Geist erkenne, und umgekehrt ist kein Geist, ohne daß eine Welt für ihn da sei. Daß ich nun ein Object außer mir als Wirklichkeit und Selbstdasein erkenne, sagt Kant weiter, dazu reicht das Vermögen der Anschauung nicht aus, sondern der Verstand muß als dienstbares, auffassendes und begreifendes Vermögen hinzutreten, welches mittelst der wiederholenden Thätigkeit der Einbildungskraft nur die Form der Anschauung wiederholt, d. h. nur den Umriß von einem in Zeit und Raum überhaupt schwebenden Gegenstande verzeichnet. Dadurch erst entsteht Anschauung mit Bewußtsein, und damit erst thut sich der ganze Reichthum einer unendlichen Welt vor unserm Geiste auf, welche nichts anders ist, als unser schaffender Geist selbst in unendlichen Productionen und Reproductionen. Unsere Vorstellung ist zugleich Vorstellung und Ding, und Natur oder gegenständliche Erkenntniß ist nichts anders, als die unabänderliche und fortgehende Handlung des Geistes, in welcher er zum Selbstbewußtsein kommt.

Dies ist in der Hauptsache der Gang, den Schelling nach dem Vorgang der Wissenschaftslehre nimmt, um das Problem zu lösen, woher unsere Erkenntniß stamme und wie

wir zu Vorstellungen und Begriffen kommen. Daß damit das Problem wirklich gelöst und der Hergang des Erkennens wirklich erklärt sei, wird in heutigen Tagen so leicht Niemand mehr behaupten, nachdem Philosophen und Erfahrungsforscher zu der Einsicht gekommen sind, daß ohne das Begreifen des physiologischen Vorganges der Sinnesthätigkeiten und ihres Zusammenwirkens zur Empfindung die Entstehung der Vorstellung nicht begriffen werden kann. Hat also von hier die Untersuchung auszugehen, so macht sich weiterhin die unabweisliche Forderung geltend, den Hergang der Entstehung der Raum- und Zeitvorstellung nicht vom bereits ausgebildeten Geistesleben zu abstrahiren, sondern am Werden des Geistes in dem sich entwickelnden Kinde in der Art zu beobachten, daß die nur allmählich und schrittweise vor sich gehende, sich ergänzende und ineinandergreifende Sinnesthätigkeit der Natur selbst gewissermaßen abgelauscht wird. Verbindet sich damit die weitere Beobachtung des aus der erwachten Sinnesthätigkeit hervorgehenden, wachsenden und sich ausbreitenden Vorstellungslebens im Kinde einerseits und die Selbstbeobachtung andrerseits, so läßt sich auf solchem rein erfahrungsmäßigen Wege der Forschung allerdings hoffen, die der Anschauung, dem Verstande, der Einbildungsthätigkeit zu Grunde liegenden Thätigkeiten in ihrem Zusammenhange und in ihrer Wechselwirkung begreiflich zu machen. Und hier ist der Punkt, wo nicht blos Kant's, sondern auch Fichte's und Schelling's Versuche zur Lösung des Erkenntnißproblemes der Ergänzung und wesentlichen Berichtigung durch die fortgeschrittene Erfahrungswissenschaft bedürftig sind.

2. Läßt sich nun auf dem bloßen Wege der Speculation die Erkenntnißfrage nicht lösen, bedarf es dazu vor Allem der gründlichsten Einsicht in die Grundlagen der Sinnesthätigkeit und den Naturvorgang des Vorstellungslebens; so gilt ebendasselbe von der Frage, mit welcher der zweite, den Fichte'schen Idealismus erläuternde Abhandlung Schelling's sich beschäftigt: wie ist die absolute Uebereinstimmung oder Identität des Gegenstandes und der Vorstellung zu

erklären? Der Vertreter des Idealismus der Ichheitslehre hat die Antwort sogleich bereit.

Eine Identität des Gegenstandes und der Vorstellung ist nur in Einem Falle möglich, sagt Schelling, wenn es nämlich ein Wesen gäbe, das sich selbst anschaute, also zugleich das Vorgestellte und das Vorstellende, das Anschauen und das Angeschaute wäre. Das einzige Beispiel eines solchen Wesens finden wir in uns selbst; in der Selbstanschauung des Geistes, im Ich, ist Identität von Vorstellung und Gegenstand gegeben. Was sich allein unmittelbar und dadurch erst Alles Andere erklärt und versteht, ist das Ich in uns, welches kein anderes Prädikat, als das Selbstbewußtsein hat, und nur durch Selbstbewußtsein ist der Geist, was er ist. Läßt sich nun beweisen, daß der Geist, indem er überhaupt Gegenstände anschaut, nur sich selbst anschaut, so ist das Problem gelöst und die gegenständliche Wirklichkeit unsers Wissens gesichert. Und wie wird dieser Beweis geführt? Der Geist ist Alles durch sich selbst, durch sein eigenes Handeln und zwar, wie oben erwähnt worden, durch entgegengesetzte Handlungsweisen, die es in ihm giebt, Leiden und Thätigkeit, verneinende und bejahende Thätigkeit. Indem nun der Geist als sich selbst beschränkend gedacht wird, fällt Leiden und Thätigkeit zusammen, und darum giebt es keine Vorstellung ohne Leiden und zugleich keine solche ohne Thätigkeit, und beide sind in der Anschauung zusammengefaßt. Aber in der Anschauung unterscheidet der Geist nicht von sich selbst; erst durch das freie Handeln des Umrißbildens der Einbildungskraft entsteht Bewußtsein eines Gegenstandes, dessen Ursprung jenseit des Bewußtseins liegt. Auf dem niedern Standpunkte des Bewußtseins erscheinen wir uns zum Theil gezwungen, zum Theil frei, und somit unser Wissen zum Theil real, zum Theil ideal. Auf dem höhern Standpunkte des Selbstbewußtseins fällt beides zusammen und wird begriffen, daß ursprünglich zwischen Idealem und Realem kein Unterschied stattfindet und unser Wissen nicht zum Theil, sondern ganz und durchaus zugleich ideal und real ist. —

Worte, nichts als Worte! muß man hier sagen; denn Alles das, was hier blos versichert und als selbstverständlich hingestellt wird, davon ist gerade der Hergang erst darzuthun und der Zusammenhang erst offen zu legen. Dies aber zu leisten, ist ohne Erforschung der physiologischen Vorgänge der Nerventhätigkeiten im Sinnen- und im Vorstellungsleben auch dem schärfsten Denker nicht möglich. Daß der Geist sich als selbstbeschränkend denkt, reicht bei weitem nicht aus, um erklärlich zu machen, wie seinem Vorstellen ein Inhalt zukommt. Und wenn er gewiß im Vorstellen sich ebensogut leidend als thätig verhält, so genügt es nicht, bei diesem leidenden Verhalten als Thatsache der Selbstanschauung stehen zu bleiben; sondern es handelt sich darum, nicht blos die Veranlassung dieses Leidens, sondern die ganze von uns unabhängig vor sich gehende Bewegung des Vorgangs offen zu legen, in Folge dessen wir eben beim Vorstellen zugleich leidend sind. Die Operation aber mit dem Begriffe des Ich hilft hierbei nicht das Mindeste, sobald eingesehen ist, daß dieses weit entfernt ist, der Träger der Vorstellungen zu sein, sondern vielmehr seine Bedeutung lediglich darin hat, das begleitende Band der Beziehung zu sein, wodurch der Vorstellungsinhalt uns zugeeignet und als uns zugehörig uns bewußt wird. Gerade das, was eigentlich zu erklären ist, läßt der transscendentale Idealist naiver Weise bei Seite liegen.

3. Die dritte Abhandlung sucht den Uebergang von der Natur zur Freiheit, aus dem theoretischen Gebiet in das praktische, um Kant's ausgesprochene Erwartung zu erfüllen, daß dereinst die theoretische und praktische Erkenntniß aus Einem Prinzip abgeleitet und dadurch eine systematische Vernunfterkenntniß möglich werden könne. Indem nun Schelling fragt, wie wir zu der unmittelbaren Gewißheit gelangen, die in der äußern Anschauung liegt, erklärt er es ohne Weiteres für ungereimt, dabei an Eindrücke von Gegenständen zu denken; die heutige Wissenschaft aber findet es ihrerseits ungereimt Sinnesthätigkeit, ohne Reize, mögen diese nun von außen oder aus dem Hirnleben kommen, be-

greifen zu wollen. Die innere Anschauung, sagt Schelling, ist völlig thätig und schöpferisch, d. h. sie vereinigt Thätigkeit nach außen und Begrenzung derselben, — als ob es damit allein schon ohne von uns unabhängige Vorgänge, die von außenher auf unsere Sinne wirken, gethan wäre! Wie wird nun, fragt Schelling, diese blos innere Anschauung zur äußern? Dem Geist erscheinen seine entgegengesetzten Thätigkeiten als ruhend und nur dem äußern Anstoß entgegenwirkend — wenn nur, muß man hier einwenden, eben dieser äußere Anstoß, auf den es eben ankommt, erst erklärt wäre! — also ist der Geist, im Gleichgewicht seiner Thätigkeiten angeschaut, Materie, durch die sich der Geist in seinem jetzigen Handeln beschränkt fühlt und die darum zum Systeme unserer nothwendigen Vorstellungen gehört. Ist es aber, muß man hier fragen, nicht eine Taschenspielerei, den Begriff der Materie da unterzuschieben, wo es sich um Reize, d. h. um Bewegungen handelt, welche unabhängig von uns auf unsere Sinne treffen und die Sinnesempfindungen und Vorstellungen hervorrufen? Indem der Geist, fährt Schelling fort, sich zugleich von den einzelnen Vorstellungen losreißt, entsteht ihm Aufeinanderfolge derselben in der Zeit, welche, äußerlich angeschaut, den Begriff der mechanischen Bewegung giebt. Ganz richtig: Den Begriffen derselben, aber doch nicht die außer uns und unabhängig von uns vor sich gehende Wirklichkeit dieser Bewegung; oder wäre dieselbe etwa ein bloßes inneres Blendwerk, das wir willkürlich, etwa aus reinem Freiheitsdrange, aus uns hinauszusetzen belieben?

Der Geist, heißt es bei unserm transscendentalen Idealisten weiter, erfaßt in der Handlung seines Uebergehens von Ursache zur Wirkung und in dieser zeitlichen Aufeinanderfolge sich selbst als thätig und schaut sich dadurch als eine sich selbst entwickelnde Natur und seinen Leib als lebendiges Bild seines Innern an. Ein Wesen aber, das sich als einen Gegenstand anschaut, das ein inneres Prinzip der Bewegung in sich selbst hat, heißt lebendig. Es ist also nothwendig Leben in der Natur und eine Stufenfolge des

Lebens. Nur das Leben ist das sichtbare Analogon des geistigen Seins, und das Lebendige dauert nur in der zusammenhängenden Entwickelung seiner inneren Bewegungen fort. Mit allem dem aber könne der Geist nicht über das Anschauen hinaus, nicht zur Unterscheidung der Vorstellung des Gegenstandes vom Gegenstande selbst. Dies geschieht erst, indem sich der Geist von seinen Vorstellungen losreißt, seine Thätigkeit beim Vorstellen vom Gegenstande der Vorstellung absondert, d. h. in der Selbstbestimmung des Geistes oder im Wollen, welches somit erst die Bedingung des Selbstbewußtseins ist. Hier ist das gesuchte Band der Vereinigung zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie. Der Geist ist ein ursprüngliches Wollen, und dieses Wollen muß so unendlich sein, als er selbst. Er ist seiner Natur nach thätig zugleich und leidend und endet diesen ursprünglichen Streit in der Anschauung einer gegenständlichen Welt. Nur in diesem Streit dauert er aber fort; er stellt ihn stets dadurch wieder her, daß er sich vom Producte der Anschauung losreißt, d. h. von Neuem thätig zugleich und leidend wird. Durch sein eigenes Wollen ist er an die gegenständliche Welt gefesselt, welche ihrerseits nur durch das stete Wollen des Geistes fortdauert. So liegt in der ursprünglichsten Handlung des Geistes unentwickelt die Idee eines Universums, und wie durch eine vorherbestimmte Harmonie sind im Geiste Wirklichkeit und Möglichkeit, Nothwendigkeit und Freiheit, Reales und Ideales vereinigt. Wenn der menschliche Geist ursprünglich unvermischt ist, so ist er ein Wesen, das in sich selbst nicht nur den Grund, sondern auch die Grenze seines Seins und seiner Wirklichkeit trägt, dem also diese Grenze durch nichts Aeußeres bestimmt sein kann, eine in sich selbst beschlossene, in sich vollendete Totalität, gleichsam ein Monogramm der Freiheit, aus Unendlichem und Endlichem construirt. Aber dieser absoluten Freiheit werden wir uns nicht anders, als durch die That bewußt; sie weiter abzuleiten, ist unmöglich. Im absoluten Wollen wird der Geist seiner selbst unmittelbar inne, oder er hat eine intellectuelle Anschauung seiner selbst, die weit über alles Erfahrungsmäßige

hinausgeht und durch Begriffe erreicht wird. Gäbe es in uns kein intellectuelles Anschauen, so wären wir für immer in unsern gegenständlichen Vorstellungen befangen; es gäbe kein transscendentales Denken, keine transscendentale Einbildungskraft und keine transscendentale Philosophie, welche das Gegenständliche vorerst als nicht vorhanden ansieht und dann den Geist genetisch zugleich mit der Welt wachsen sieht.

Oder vielmehr — müßte Schelling folgerichtig sagen — die Welt mit dem Geist wachsen sieht; denn dies eben ist der Sinn seines transscendentalen Idealismus. Und es ist eine wahre Lust zu sehen, wie dem transscendentalen Idealisten in den letzten Sätzen alle die über das Erfahrungsgebiet und das Gebiet der uns möglichen Begriffe hinausliegenden Ueberschwänglichkeiten, die Kant's besonnener kritischer Scharfsinn in's Reich der Einbildung und Schwärmerei gewiesen hatte, gleich Lotosblumen auf dem uferlosen Oceane der Einbildungskraft üppig wieder aufblühen! Sobald man das Gegenständliche vorerst als nicht vorhanden ansieht, das sich vom ersten Athemzuge unsers Daseins an unabweisbar in unsre Sinne drängt und deren Thätigkeit unablässig in den allgemeinen Zusammenhang alles Wirklichen verflicht, steht man eben auf dem hohlen Boden der bloßen Abstraction, die in dem leeren Begriffe eines reinen, sich selbstgleichen Ich, als dem absoluten Nichts, sich umhertreibt, aus welchem nimmer eine Welt des Wirklichen sich herausspinnen läßt. Daß die vermeintliche intellectuelle Anschauung eine Täuschung der Einbildungskraft ist, weil sie weder in der Erfahrung anzutreffen, noch durch den Begriff zu erreichen ist, hat bereits Kant gewußt und buchstäblich wiederholt eingeschärft. Das die Erfahrung überfliegende Genie Schelling's freilich will vom Buchstaben jenes großen Geistes Nichts wissen, sondern hält sich an die ihm gewordene Offenbarung des Geistes der Kant'schen Philosophie und merkt nicht, daß dieser eben nur des Herrn eigener Geist ist.

Unser Denken, ohne intellectuelle Anschauung, auf die erfahrungsmäßige Grundlage unsrer gegenständlichen Vorstellungen, die Erscheinungswelt zu begrenzen, dies war gerade die Absicht Kant's, der dem die Erfahrungsgrenzen überfliegenden Denken und der überschwänglichen Einbildungskraft den Laufpaß gab, ohne darum die Philosophie mit preiszugeben, die am Reichthum der Erfahrung einheimischen Stoff genug habe. Um die Natur und die Welt des Menschengeistes erfahrungsmäßig zu begreifen, dazu reicht das menschliche Denken, auch ohne die intellectuale Anschauung des transscendentalen Genie's, gerade noch aus. Was aber den Schelling'schen Gedanken vom ursprünglichen Wollen Wahres zum Grunde liegt, reducirt sich, wenn diese Gedanken unter die Controle der Psychologie gestellt werden, lediglich auf die nachweisbare Erfahrungs-Thatsache, daß mit allem und jedem Innewerden zugleich ein Aeußerungsvorgang, mit jeder Sinnesempfindung durch die ganze Scala des Empfindens hindurch stets zugleich eine rückwirkende Thätigkeit verbunden ist, und daß wir erst durch die Verbindung beider überall die Gewißheit einer Außenwelt erhalten, ehe wir uns denkend diese Gewißheit zum Bewußtsein bringen. Diesen Aeußerungsvorgang, diese rückwirkende Thätigkeit unsers Wesens ohne Weiteres mit dem Wollen zu identificiren, ist eine durchaus unbefugte Eilfertigkeit, welche die zwischen jenes, auf jedes Innewerden nothwendig folgende, Streben und das wirkliche Wollen in die Mitte fallenden wesentlichen und nothwendigen Glieder übersieht. Die psychologische Beobachtung und Analyse zeigt überdies, daß auch jenes ursprüngliche Streben dem Innewerden oder dem Empfindungsvorgange nicht vorausgeht, sondern einfach nachfolgt, wie Gegenwirken auf Wirkung, daß somit auch nicht das Wesen des Geistes in einem ursprünglichen Wollen, sondern in dem ursprünglichen Verbundensein — nicht aber einer Identität — von Innerung und Aeußerung, Empfinden und Streben beruht und daß endlich beide Seiten und ihre Einheit selbst nirgends unbedingt, sondern überall und immer nur bedingt sind.

Auch hier also zeigt sich die Achillesferse des auf den Ikarusflügeln der intellectuellen Anschauung des Ich in leere Räume schweifenden Idealismus, welcher psychologische Probleme auf einem andern, als dem Wege psychologischer Forschung selbst lösen zu können sich den Anschein giebt und die Entstehung der Außenwelt aus dem Ich ableiten will, während die Wechselwirkung — nicht (wie es Schelling darstellt) mit uns selbst, sondern zwischen der Außenwelt und unserm eigenen Wesen stets im Hintergrunde alles Bewußtseins und Selbstbewußtseins schon vorausgesetzt werden muß. Daß bei dieser Einsicht von einer ursprünglichen — d. h. nicht erst durch Lebenserfahrung und Denken vermittelten — Autonomie des menschlichen Geistes keine Rede mehr sein kann, ist klar, und sein vermeintliches Insichselbstgegründetsein gehört darum lediglich in das Reich der Träume einer überschwänglichen Einbildungskraft.

4. Mit naiver Unbefangenheit spricht dies auch im Grunde der speculative Phantast in seiner vierten Abhandlung selbst aus; er verräth das Geheimniß der Transscendentalphilosophie, wenn er geradezu sagt, daß die Vernunft oder das Vermögen der Ideen nichts anders sei, als die Einbildungskraft im Dienste der absoluten Freiheit, d. h. in den Schranken der moralischen Postulate als Gegenstände des Handelns, also einer künftigen Erfahrung oder von Etwas, das in der Wirklichkeit realisirt werden soll. Wir wissen aber bereits von Schelling selbst, daß dieses unendliche Streben der Freiheit auf ein niemals erreichbares Ziel geht, also sich in's Unendliche verliert und somit selbst nichts als eine Fiction schrankenloser Einbildungskraft ist. Wer sich zu dieser unendlichen Handlung überschwänglicher Freiheit nicht erheben kann, vermag sich auch der absoluten Freiheit nicht durch die That bewußt zu werden, und es hat damit bei dem Satze Kant's, dessen Ironie Schelling nicht faßte, sein Bewenden: praktisch frei sei eben nur, wer frei zu sein glaube. Vernunft (fährt Schelling fort) ist also intellectuelle Anschauung unseres Selbst, deren Gegenstand ein intellectuelles Handeln ist, durch welches ein reines

Selbstbewußtsein entsteht, und ohne welches dem Menschen das unbedingte Sollen unverständlich wäre. Ganz richtig; nur daß alle diese überschwänglichen Sachen, als intellectuelle Anschauung, intellectuelles Handeln, reines Selbstbewußtsein, unbedingtes Sollen, unter die Controle der Kant'schen Kritik gestellt und am Richtmaaße psychologischer Beobachtung gemessen, eben nur Gebilde der schwärmenden Einbildungskraft sind, die Kant unter dem Namen der speculativen Vernunftideen und Vernunftforderungen unter das Fallbeil seiner Vernunftkritik gelegt hatte.

Jenes mit naiver Offenherzigkeit von Schelling verrathene Geheimniß seiner eigenen und aller speculativen Vernunft ist das Einzige, was aus der vierten idealistischen Abhandlung herauszuheben wäre. Vom Standpunkt dieses Idealismus der speculativen Einbildungskraft beurtheilt Schelling außer Kant und Reinhold auch noch den hallischen Kantianer Beck, welcher besonders übel mitgenommen wird. Im Uebrigen haben wir aus dieser Abhandlung nur noch die absolute Identität des Thuns und Leidens, des Reinem und Erfahrungsmäßigen in uns, worin nach Schelling die ursprüngliche Natur unsers Geistes bestehen soll, zu den Acten zu nehmen. Denn diese absolute Identität wird in der Folge, als das Prinzip und der Kern des transscendentalen Idealismus, das Flügelroß, auf welchem sich Schelling zu weitern Offenbarungen im schwindelnden Reiche der Einbildungskraft erhebt. Denn (sagt er schon jetzt) über die Schranken unserer Natur streben wir in's Unendliche fort hinaus, ohne sie doch jemals völlig aufheben zu können. Die Tendenz nach dem Unendlichen erhält unsern Geist in steter Unruhe, denn die Endlichkeit ist nicht unser ursprünglicher Zustand, und diese ganze Endlichkeit ist Nichts, was durch sich selbst bestünde. Wir sind endlich geworden, und unsere eigene Endlichkeit macht uns die Welt endlich. Aber schon jetzt ahnen wir, daß sie uns durch uns selbst unendlich wird und daß dem erweiterten Organ auch eine erweiterte Welt sich aufschließen werde und immer neue Gestirne den Weg zur Unendlichkeit bezeichnen werden!

Kein Zweifel! auf den Flügeln der Einbildungskraft kann der Mensch Alles, und wir werden sehen, in welche Räume und Gefilde der Romantiker mit Hülfe seines von Spinoza geborgten Organs der intellectuellen Anschauung sich noch aufschwingt, nachdem er sich vom kritischen Verstande ausdrücklich emancipirt hat!

In einem Anhange zu deren Abhandlung handelt Schelling von Postulaten in der Philosophie. Die intellectuelle Anschauung des Ich in sich zu construiren, dieß erklärt er als die Grundforderung, welche die Philosophie an den Menschen stelle. Es giebt (sagt er) nur eine einzige Art von Postulaten, die zwingende Kraft haben, die Postulate der Mathematik, weil diese zugleich in der äußern Anschauung darstellbar sind. Die Mathematik giebt also der Philosophie das Beispiel einer nicht erst beweisbaren ursprünglichen Anschauung, von der jede Wissenschaft ausgehen muß, die auf Evidenz Anspruch machen will. Aber die Philosophie hat es mit Gegenständen des innern Sinnes zu thun und kann ihren Constructionen nicht eine ihnen entsprechende äußere Anschauung beigesellen. Giebt es nun etwa in der Philosophie ein Mittel, die Richtung des innern Sinnes ebenso zu bestimmen, wie sie in der Mathematik durch äußere Darstellung bestimmt werden kann? Dem innern Sinne wird seine Richtung größtentheils nur durch Freiheit bestimmt; der Eine hat mehr oder weniger innern Sinn, als der Andere; es würde darum in der Philosophie gerade so viele Prinzipien geben, als es Grade der innern Anschauungskraft giebt, und damit wäre Nichts ausgerichtet. Schlechthin nöthigend für den inneren Sinn ist Nichts, als das Wollen; es können also theoretische Postulate in der Philosophie ihre zwingende Kraft für den innern Sinn nur durch Verwandtschaft mit moralischen Forderungen erhalten, weil diese kategorisch, also selbstnöthigend sind. Ein Postulat also, das als solches an die Spitze der Philosophie gestellt werden könnte, müßte nicht blos theoretisch sein, sondern zugleich eine praktische Seite haben; kein lediglich theoretisches Resultat kann Prinzip der Philosophie sein. Die

ursprüngliche Construction für den innern Sinn müßte also diejenige sein, wodurch das Ich selbst entsteht, und das Postulat der Philosophie, als die Forderung einer ursprünglichen transscendentalen Construction, ist also kein anderes, als dieses: sich weder im Denken, noch im Wollen, sondern in seiner ursprünglichen Thätigkeit, d. h. im ersten Entstehen des Ich selbst anzuschauen. Das so construirte Product, das Ich, ist im ursprünglichen Handeln zugleich das Construirende, wodurch es eben zum Ich, d. h. zu einem über alles Gegenständliche erhabenen Prinzip wird.

Wir dürfen uns dieser Erörterung Schelling's gegenüber kurz fassen und auf dasjenige berufen, was bereits oben über das Fichte-Schelling'sche Ich geurtheilt worden. Daß die Vorstellung des Ich nicht als eine ursprüngliche Thätigkeit im innern Sinne sich darstellt, sondern die höchste Spitze einer letzten Reflexion über unsere innern Zustände ist, wodurch der Vorstellungsinhalt zur Einheit des Bewußtseins zusammengenommen wird, dies hat bereits Kant nachgewiesen. Aber von dieser glänzenden kritischen That Kant's, durch welche Schelling's ganzer Standpunkt mitgerichtet ist, schweigt Schelling mit hartnäckiger Consequenz, und während er so vielfach sonst auf Kant's Buchstaben und Geist sich einläßt, erwähnt er niemals auch nur mit einer Sylbe dieser Partie in der Kritik der reinen Vernunft, worin die Idee des Ich kritisch aufgelöst wird. Die psychologische Beobachtung aber führt in Bezug auf die Entstehung der Vorstellung des Ich auf das gleiche Resultat, zu welchem Kant gekommen war, daß diese Vorstellung in der Entwickelung des Geistes erst sehr spät auftritt und keineswegs die ursprüngliche Thätigkeit desselben ist. Erst zwischen dem zweiten und dritten Lebensjahre wird das Kind dieser letzten und höchsten Abstraction fähig, wodurch der gesammte gegenwärtige und erinnerbare Inhalt des Vorstellens und Strebens auf den Lebensgrund des eigenen Daseins bezogen wird. Nur die Thätigkeit dieses Beziehens, nicht der Lebensgrund unsers eigenen Daseins selbst, ist das Ich, welches nur in Folge einer Verwechslung oder, wo

diese erkannt worden, durch eine sprachliche Abkürzung als Träger des Vorstellungs- und Strebungsinhaltes genommen wird.

Bemerkenswerth ist in dieser „allgemeinen Uebersicht" noch Schelling's wiederholter Hinblick auf Leibnitz, von dessen Philosophie er als einem Systeme spricht, das bis jetzt in Rücksicht auf die Fruchtbarkeit seiner Ideen, die einer wahrhaft unendlichen Entwickelung fähig seien, das einzige seiner Art gewesen sei, und wenn von der Geschichte unserer Philosophie geredet werde, so dürften wir sie als die Leibnitz'sche betrachten. Leibnitz (so äußert sich Schelling) wußte von keinem Dasein, als nur von einem solchen, das sich selbst erkennt, oder von einem Geiste erkannt wird; das Letztere war ihm bloße Erscheinung; was aber mehr als Erscheinung sein sollte, daraus machte er nicht ein todtes, selbstloses Object. Darum begabte er seine Monaden mit Vorstellungskräften und machte sie zu Spiegeln des Universums, zu erkennenden, vorstellenden und nur insofern nicht erkennbaren, nicht vorstellbaren Wesen. Unsterblicher Geist, was ist unter uns aus deiner Lehre geworden! Den Dingen an sich Vorstellung zu geben, dazu waren unsere Halbköpfe zu aufgeklärt, und von Kant hatten sie gehört, was Leibnitz behaupte; ihn selbst zu lesen, dazu waren sie zu weise geworden! Es ist eine große Frage, heißt es bei anderer Gelegenheit, ob Leibnitzens Philosophie mit den bewundernswürdigen Ideen, womit er das menschliche Wissen bereichert hat, nicht noch jetzt für den größern Theil unserer philosophischen Gelehrten verschlossen ist, die nicht wissen, daß das Unterscheidende der ganzen Leibnitzischen Philosophie in der Monadenlehre liegt und daß diese Lehre zu ihrem Geist und Wesen so nothwendig gehört, als das ἓν καὶ πᾶν zur Lehre des Spinoza.

Hatte nun bereits Fichte die Leibnitz'sche Philosophie für die folgerichtige Vollendung des Spinozismus erklärt, so glaubt nun Schelling, die Zeit sei gekommen, da man die Leibnitz'sche Philosophie wiederherstellen könne. Damit treten wir in die zweite Epoche des Schelling'schen

Philosophirens ein, in welcher er die Naturphilosophie zu begründen versuchte, nachdem er in verschiedenen Variationen das Fichte'sche Thema vom absoluten Ich, zuerst als Unbedingtes im menschlichen Wissen, dann als unbedingtes Streben in die blaue, ziellose, unerreichbare Unendlichkeit abgespielt hatte.

Zweiter Abschnitt.

Schelling als Naturphilosoph.

I. Wie entstand die Schelling'sche Naturphilosophie? II. Die „Ideen zu einer Philosophie der Natur". III. Das Buch: „Von der Weltseele". IV. Der „erste Entwurf eines Systems der Naturphilosophie". V. Die „Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie". VI. Die Bedeutung der Schelling'schen Naturphilosophie im Allgemeinen.

I.

In demselben Jahre, in welchem Schelling's Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Fichte'schen Wissenschaftslehre im philosophischen Journal gedruckt erschienen, veröffentlichte Schelling — gleichsam als ein Seitenstück zu Herder's Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit — seine Ideen zu einer Philosophie der Natur und eröffnete damit eine Reihe von Schriften, worin er sein eigenthümliches System entwickelte, an welches sich seine eigentliche selbständige Bedeutung in der Geschichte der neuern Philosophie knüpft. Die Bezeichnung seines eigenthümlichen Systems hat jedoch nicht den Sinn, als ob Schelling damit sofort den Standpunkt des Fichte'schen Idealismus verlassen hätte. Daß die Schelling'sche Naturphilosophie die Prinzipien der Wissenschaftslehre verlassen hätte, ist nur ein Schein, den freilich Schelling nicht vermieden hat. In Wahrheit aber wendet er diese Prinzipien nur auf ein Gebiet an, welches Fichte von der Bearbeitung seiner Wissenschaftslehre ausgeschlossen hatte, und Schelling that dies in keiner andern Meinung, als um den Standpunkt der Wissenschaftslehre, welcher ihm als die

folgerichtige Durchführung und Vollendung der kritischen Philosophie galt, vom Beobachtungsfelde des innern Sinnes auch auf das Gebiet des äußern Sinnes auszudehnen und damit den einen Theil der Aufgabe zu lösen, die Kant selbst der Philosophie gesteckt hatte, die Natur zu begreifen. Während sich (hatte er ja schon in der einleitenden Abhandlung zur allgemeinen Uebersicht der neuesten Philosophie gesagt) die Kantianer mit ihren Hirngespinnsten von Dingen an sich herumschlagen, machen Männer von ächt philosophischem Geist ohne Geräusch in der Naturwissenschaft Entdeckungen, an die sich bald die gesunde Philosophie unmittelbar anschließen wird, und die nur ein vom Interesse für Wissenschaft belebter Kopf vollends zusammenstellen darf, um damit auf einmal die ganze Jammerepoche der Kantianer vergessen zu machen.

Was Schelling unter der gesunden Philosophie verstand, wissen wir bereits: es war der Fichte'sche Idealismus. Nun hatte Fichte und Schelling selbst in seinen bisherigen philosophischen Schriften das Grundwesen des Ich als das Streben bestimmt, aus welchem die Vorstellungswelt und das Selbstbewußtsein entstehe. Nunmehr erweitert Schelling diese Grundthätigkeit des Ich auf das von Fichte unbeachtet gelassene Beobachtungs- und Erfahrungsfeld des äußern Sinnes, auf das Gebiet der sinnlichen Erscheinung, und stellte der Wissenschaftslehre als nothwendiges Ergänzungsglied eine Naturphilosophie zur Seite, die er ebenfalls aus dem Prinzip der Wissenschaftslehre, der Selbstanschauung des Ich, deducirte und construirte. Wurde hier das anschauende Ich in zwei Grundthätigkeiten zerlegt, eine Raum setzende oder centrifugale und eine Grenze oder Zeit setzende, centripetale Thätigkeit; so sucht nun Schelling diese entgegengesetzten und zugleich nothwendig verbundenen Grundthätigkeiten des Ich als die ersten, ursprünglichen, im Gebiete des Unbewußten vorsichgehenden Urbewegungen der Materie darzuthun und in ihnen auf einer niedern Daseinsstufe ebendieselben Grundthätigkeiten wieder zu erkennen, welche im Ich angeschaut worden. Wie die Welt des in-

nern Sinnes oder des Selbstbewußtseins, so wird nun auch die Welt der äußern Erscheinung unter demselben Gesichtspunkte angeschaut und ihrem Inhalte nach construirt. Diese ganze Ableitung der Materie aus der Natur der Anschauung und des menschlichen Geistes (sagt Schelling selbst in seinen „Ideen") folgt den Grundsätzen einer Philosophie, die bewundernswürdig wegen des Umfanges und der Tiefe ihrer Untersuchungen, nachdem sie ihrem Buchstaben nach sattsam bekannt gemacht war, endlich einen selbstthätigen Interpreten fand, welcher dadurch, daß er es zuerst unternahm, ihren Geist darzustellen, der zweite Schöpfer dieser Philosophie wurde. Es ist natürlich Fichte gemeint. Die Naturphilosophie ist somit aus dem Bedürfnisse des nach Einheit der Erkenntniß strebenden Geistes hervorgegangen, der sich in die Grundanschauung der Wissenschaftslehre hineingelebt hatte und in ihr allseitige Befriedigung suchte.

In diesem Drange warf sich Schelling seit dem Frühjahr 1796 mit Eifer auf das Studium der Naturwissenschaften, für welche seit den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in England, Frankreich und Deutschland ein lebhaftes, allgemeines Interesse erwacht war. Das allgemeine Verlangen der Zeit trieb zur Natur, und der Sinn der Forscher war für dieselbe durch eine Reihe glücklicher Entdeckungen wunderbar geschärft worden. Vom Ende des sechszehnten bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts hatte die mechanische Naturwissenschaft die Naturforscher fast ausschließlich in Anspruch genommen; seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts hatte sich dagegen die Naturforschung andern Gebieten der Natur vorwaltend zugewandt, und zwar stand in erster Reihe die dynamische Physik und Chemie, in zweiter Reihe die Wissenschaft der organischen Natur. In der Mitte des vorigen Jahrhunderts waren die elektrischen Entdeckungen rasch aufeinander gefolgt. Der Franzose Lavoisier und der Engländer Priestley hatten im Jahre 1774 durch die Entdeckung des Sauerstoffgases den Grund zu einer gänzlichen Umwandlung der Chemie gelegt, die auch für die übrigen Naturwissenschaften von größtem Einflusse werden

sollte. Cavendish hatte das Wasser zerlegt, und Lichtenberg's Vermuthung, daß die Trennung des Wassers in Wasser- und Sauerstoffgas eine Trennung der Elektricitäten sei, wirkte selbst wie ein elektrischer Funke; die Verbindung der Elektricität mit dem chemischen Prozeß trat hervor und der Chemismus erhielt eine bisher nicht geahnte Bedeutung. Der Galvanismus beschäftigte damals alle Köpfe der Naturforscher, und während der geniale Ritter gleichzeitig mit Volta die chemische Thätigkeit der galvanischen Kette bewies, ahnte man, daß ein beständiger Galvanismus den Lebensprozeß begleite. Zu Werner in Freiberg, dem ersten Mineralogen Europa's, wanderten in den neunziger Jahren Alexander von Humboldt, Leop. von Buch, Franz von Baader, Steffens und Schubert, ja selbst Engländer, Schotten und Amerikaner. Unter den Stürmen der Revolution gründete Cuvier in der Stille seinen Ruhm. Physik und Chemie traten mit der organischen Natur in eine hoffnungsreiche Verbindung. Blumenbach hatte auf vergleichende Anatomie hingewiesen, und Cuvier's geistvoller Mitschüler auf der Karlsakademie, Kielmeyer, lenkte die Physiologie in eine neue Bahn. An die Physiologie lehnte sich John Brown's neues System der Heilkunde an, welches auf die Erregbarkeit und Reizempfänglichkeit des Nerven- und Muskelsystems gebaut war.

Wie hätten sich nicht alle jugendlich strebenden Geister von dieser allgemeinen Regsamkeit im Gebiete der Naturwissenschaften ergriffen und mächtig angezogen fühlen sollen? Wie konnten geistvolle und denkende Köpfe anders, als eine verborgene innere Einheit ahnen, von welcher die vielfach verschlungenen Naturprozesse wie durch ein gemeinsames Band zusammengehalten würden?

Georg Forster wandte seinen „Blick in das Ganze der Natur" (1784) und suchte überall nach höhern Gesichtspunkten, unter die sich die Masse des Materials ordnen lasse. Er wollte in der Naturkunde nur die Werke lesen, worin das ächte Genie das Chaos der Materie zur organischen Gestalt umschaffe, Erscheinungen zu Resultaten ver-

knüpfe und aus Anschauungen zu allgemeinen Resultaten vordringe, um von dem erfahrungsmäßigen Standpunkt aus dem philosophischen die Hand zu reichen. Solche Anschauungen, Gesichtspunkte und Resultate durchwebte der vielseitig erregte und bewegte Herder in seinen „Gesprächen über das System Spinoza's" (1787) mit dem „Schaum des Spinozismus". Bei jedem Systeme von Kräften, lehrt er, muß wie beim Magneten Freundschaftliches und Feindschaftliches sich trennen und wiederum ein Ganzes bilden durch das Gleichgewicht, das beide einander nach ab- und zunehmenden Graden des Zusammenhangs leisten. Zum Entgegengesetzten in der Welt bringt die Verähnlichung ein Drittes, Mittleres hervor. Im ersten Theil seiner „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" wies Herder auf den später von Kielmeyer aufgenommenen Gedanken hin, daß in der Reihe der Organisationen und physiologischen Functionen die Sensibilität durch Irritabilität und beide zuletzt durch die Reproductionskraft verdrängt werden.

Während Lichtenberg und Forster in Zeitschriften wetteiferten, die Ergebnisse der physischen Wissenschaften populär zu machen, wandte sich auch Göthe zur Beschäftigung mit denselben. Der phantasiereiche Büffon hatte ihn angeregt, im Gebiete der Natur immer die allgemeinsten Ideen zu suchen. Spinoza hatte ihn gelehrt, die Natur als ein Ganzes zu fassen, das sich niemals widersprechen könne, wenn nicht des Menschen anmaßendes Mißverständniß den Widerspruch hineinlege. Und wenn Du sagst (schreibt er 1786 an Jacobi), man könne Gott nur glauben, so sage ich Dir: ich halte viel auf's Schauen, und wenn Spinoza von einer intuitiven Erkenntniß spricht, so schöpfe ich daraus Muth, mein ganzes Leben der Betrachtung der Dinge zu widmen. In seinen botanischen Studien leitete ihn der Gedanke, daß man alle Pflanzengestalten aus Einer entwickeln könne. Nachdem er seine „Metamorphose der Pflanzen" (1790) veröffentlicht hatte, verfiel er auf die Farbenlehre und gab 1791 und 1792 zwei Stück optischer Vorträge heraus. Auf dem Feldzuge nach Frankreich (1792) beglei-

tete ihn Fischer's physikalisches Wörterbuch. Aber alle diese Beschäftigungen wurden seitdem noch durch seine anatomischen Studien an Feuer und Begeisterung übertroffen. Nun hat mich (schreibt er) das A und O aller Dinge, die menschliche Gestalt, erfaßt; das Studium des menschlichen Körpers hat mich ganz eingenommen und alles Andere schwindet dagegen; das letzte Product der sich immer steigernden Natur ist die schöne Menschengestalt. Und hier ging ihm das Verhältniß der Kunst zur Natur klar und lauter auf. Auf den Gipfel der Natur gestellt, sieht sich der Mensch wieder als eine ganze Natur an, die in sich wieder einen Gipfel hervorzubringen hat, das Kunstwerk. Und wie es auch mit dem Gewinne stehen mag, den die Wissenschaft aus Göthe's naturforschenden Arbeiten gezogen hat; so hat er für die lebendige Anschauung der überall gleichmäßig wirkenden Natur, die ihm als ein lebendiges organisches Wesen erschien, ein bleibendes Verdienst. Auf dem Gebiete der Naturwissenschaften waren sich Göthe und Schiller begegnet, und im August 1794 schrieb Schiller an Göthe: Sie suchen das Nothwendige der Natur, aber Sie suchen es auf dem schwersten Wege; Sie nehmen die ganze Natur zusammen, um über das Einzelne Licht zu bekommen. In der Allheit der Erscheinungen suchen Sie den Erklärungsgrund für das Individuum auf. Von der einfachen Organisation steigen Sie Schritt für Schritt zu der mehr verwickelten auf, um endlich die verwickeltste von allen, den Menschen, genetisch aus den Materialien des ganzen Naturgebäudes zu erbauen. Dadurch, daß Sie ihn der Natur gleichsam nacherschaffen, suchen Sie in seine verborgene Technik einzudringen.

Schiller selbst aber hatte, ehe er von der Kant'schen Philosophie berührt wurde, schon in seinen, im Jahre 1786 gedruckten, philosophischen Briefen in der Theosophie des Julius den Standpunkt der Schelling'schen Naturanschauung ahnungsvoll anticipirt. Indem er die Welt und das denkende Wesen einander gegenüberstellte, nannte er die Gesetze der Natur die Chiffern, welche das denkende Wesen

zusammenfüge, das sich durch das Instrument der Natur und durch die Weltgeschichte mit dem Unendlichen bespreche. Alles in mir und außer mir (sagt er) ist nur Hieroglyphe einer Kraft, die mir ähnlich ist; jeder Zustand der menschlichen Seele hat irgend eine Parabel in der physischen Schöpfung, wodurch er bezeichnet wird. Wo ich einen Körper entdecke, da ahne ich einen Geist; wo ich Bewegung bemerke, da rathe ich auf einen Gedanken. Gott und Natur sind zwei Größen, die sich vollkommen gleich sind. Die ganze Summe von harmonischer Thätigkeit, die in der göttlichen Substanz beisammen existirt, ist in dem Abbilde dieser Substanz, der Natur, in unzähligen Graden, Maßen und Stufen vereinzelt. Die Natur ist ein unendlich getheilter Gott; wie in einem prismatischen Glase hat sich das göttliche Licht in zahllose empfindliche Substanzen gebrochen, die alle nur ein unendliches Farbenspiel jenes einfachen göttlichen Strahles sind. Die Anziehung der Elemente brachte die körperliche Form der Natur zu Stande. Gefiele es der Allmacht einst, dieses Prisma zu zerschlagen, so stürzte der Damm zwischen ihr und der Welt ein, und alle Geister würden in einem Unendlichen untergehen, alle Akkorde in einer Harmonie ineinander fließen.

In Schiller's Horen, im Jahre 1795, stellte sich Wilhelm von Humboldt in seinen Aufsätzen über den Geschlechtsunterschied und über männliche und weibliche Form auf den gleichen Standpunkt einer sinnigen Naturbetrachtung und entwickelte den Gedanken eines lebendigen einheitlichen Zusammenhangs und einer tief begründeten Analogie zwischen dem Natur- und Geistesgebiete, einer höchsten Verknüpfung des Naturganzen nach beiden Gebieten gemeinsamen Gesetzen.

Als Zuhörer Fichte's in Jena war Novalis gleichermaßen vom Studium der Natur und der Physik ergriffen. Er schaute das Ich der Wissenschaftslehre in die Natur hinein. Im Streben, die Natur vollständig zu begreifen, erschien ihm die Natur in den „Lehrlingen zu Sais" als das Antlitz einer Gottheit. Das alte und herrliche Leben

und Weben im Schooß der Natur, die innere Musik der Natur zu verstehen und tief in das Gemüth der weiten Welt hineinzuschauen, ist Sache des Naturkündigers. Aber Erkenntniß und Auslegung der Natur erfordert Vertrautheit mit ihrer Geschichte. Alles Göttliche hat eine Geschichte und das einzige Ganze der Natur sollte nicht in einer Geschichte begriffen sein, einen Geist haben? Sie wäre nicht Natur, nicht jenes einzige Gegenbild der Menschheit, wenn sie keinen Geist hätte. Die sorgfältige Beschreibung der innern Erzeugungsgeschichte der Natur ist die Theorie der Natur, welche den in tausend Gestalten sich verwandelnden Geist derselben mit stetem Blicke festhält. Wer den richtigen und geübten Naturſinn hat, dem verstattet die Natur, sie in ihrer Zweiheit als erzeugende und gebärende Macht und in ihrer Einheit als eine unendliche, ewig dauernde Ehe zu betrachten. Die Ehe von Natur und Geist zu behandeln, ist Aufgabe der höhern Philosophie.

Die Fragmente des Novalis enthalten noch eine Fülle ähnlicher poetisch-phantasievoller Anschauungen und Gedankenkeime, die nur einer weitern Aus- und Durchführung bedurften, um zu dem zu werden, was Schelling mit seiner Naturphilosophie beabsichtigte. Dieselbe mystische Vertiefung in die Einheit des Alls war es auch, von welcher Hölderlin's Roman „Hyperion" getragen war, von welchem schon mehrere Jahre vor seiner Veröffentlichung (1797) Bruchstücke im Druck erschienen waren. Spinoza's ἓν καὶ πᾶν war der Wahlspruch Hölderlin's, dieses prophetischen Menschen, der (wie Rosenkranz treffend sagt) unter den Tübinger Freunden zuerst den Sturm und Drang des Geistes nach Einheit und Allheit verkündigte. Eins zu sein mit Allem, was lebt, das ist dem romantischen Dichter das Leben der Gottheit und der Himmel des Menschen. In seliger Selbstvergessenheit wiederzukehren in's All der Natur, das ist ihm der Gipfel der Gedanken und Freuden. Vor dem Bilde der ewig einigen Welt verschwinden alle Gedanken, das eherne Schicksal entsagt der Herrschaft, aus dem Bunde der Wesen schwindet der Tod, und Unzertrennlichkeit und

ewige Jugend beseligt, verschönert die Welt. Als Seele der Welt und als Geist im Menschen offenbart sich das Göttliche. Natur und Menschheit bilden die Eine allumfassende Gottheit, das unendliche göttliche Sein. Der Mensch ist Mittelpunkt der Natur, darum schafft auch der unendliche Trieb des Menschenherzens, die Phantasie, die Genien und Lebensgeister, die herzerhebenden Götter der Natur, die unsterblichen, ewigen Mächte der Welt, die Kräfte der Höhe, die heiligen Elemente, Sonne und Aether, Erde und heilige Luft mit allen lebendigen Seelen, die um sie spielen in der Heimath der Natur. Der Gottesgeist aber, der jedem Menschen eigen und Allen gemein ist, schafft uns Sinn und Leben und waltet sprachlos und Unbekanntes bereitend im Menschenwort. Die Natur ist Priesterin und der Mensch ihr Gott, und alles Leben in ihr und jede Gestalt und jeder Ton von ihr ist nur ein begeistertes Echo des Herrlichen, dem sie gehört.

Erkennen wir in solchen Stimmen die dichterischen Bevorwortungen der Schelling'schen Naturphilosophie, so hatte bereits seit 1785 Jacobi im Anhang zu seinen „Briefen über die Lehre des Spinoza" eine reiche Quelle geöffnet, aus welcher die Naturphilosophie die frische, phantasievolle Lebendigkeit ihrer Grundanschauungen schöpfen konnte. Diese Quelle ist Giordano Bruno's Lehre vom Weltall, welche Jacobi aus dessen Schrift „Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen" im Auszuge mitgetheilt hat. In jener weltgeschichtlichen Sturm- und Drangperiode der Menschheit, die den Wendepunkt des Mittelalters und der neuern Zeit bezeichnet, sehen wir nämlich bei den italienischen Philosophen Telesius, Cardanus, Patritius, Campanella und Brunus, wie nicht minder bei dem Schweizer Paracelsus und dem Brabanter Edelmanne von Helmont, mit charakteristischer Entschiedenheit die Richtung auf eine philosophisch zu begründende Naturanschauung hervortreten. In ihrem Streben, die Natur denkend zu durchdringen, war die Idee des allgemeinen Lebens in der Natur der Grundgedanke, welcher in den philosophischen Lehren

dieser Männer den Mittelpunkt bildete. In der Natur sahen sie nichts Todtes, sondern alle Erscheinungen und Gestaltungen der Wirklichkeit bilden ein in sich zusammenhängendes Ganze und werden von der allgegenwärtigen Seele der Welt zusammengehalten. In ihrer verhältnißmäßig reinsten und gediegensten Ausgestaltung begegnen uns diese naturphilosophischen Anschauungen, zugleich in einer schwungvollen poetischen Darstellung voll eindringlicher Lebendigkeit, bei Giordano Bruno, aus dessen wichtigster Schrift Jacobi die Summe der Naturanschauung in einem gelungenen Auszuge vorführte. Um in das Wesen der Natur einzudringen (so lehrte der merkwürdige Nolaner), muß man nicht müde werden, den entgegengesetzten und widerstreitenden äußersten Enden der Dinge nachzuforschen; den Punkt der Vereinigung zu finden ist nicht das Größte, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimniß der Kunst. Ein einziges Weltprinzip ist es, das in Metallen, Pflanzen und Thieren bildet und im Menschen wirkt und denkt; Gott ist dieses Eine, das erste Prinzip, die wirkende Ursache aller Ursachen, das Sein in allem Dasein, die allgemeine Wesenheit, die aller Wesen Quell ist, die innerste schöpferische Natur aller Dinge, die im Ganzen und in allen Theilen waltende Weltseele, der in Allem allgegenwärtig Alles wirkende Künstler. Dieses erste Prinzip ist Einheit von Materie und Form; denn das Eine ist die absolute Möglichkeit, die Wirklichkeit, die Materie oder der Leib; das Eine ist die Form oder die Seele, der thätige Verstand als bildendes und belebendes Prinzip, Ein ewiges, unendliches Sein, Eins und Alles. Als die Offenbarung des Einen ist das All unendlich; nur einzelne Dinge könnten endlich heißen, wenn wir sie loslösen könnten vom Ganzen und wenn dieses nicht in ihnen gegenwärtig wäre. Spiegel und Spur des Unendlichen ist überall, auch in uns. Ueberall herrscht aber auch der Gegensatz, durch welchen allein sich die Individualität und Eigenthümlichkeit behaupten kann; indem jedoch der Gegensatz innerhalb des Einen ist, werden die Verschiedenen zusammengehalten, und so entsteht Ord-

nung, Symmetrie und Leben. Sympathie oder die Coincidenz der Gegensätze beherrscht das Universum. Alles hat am Leben Theil, und der Tod ist nur Auflösung der einen Verbindlichkeit und das Eingehen in eine neue; des Einen Tod ist des Andern Leben, und nur im Einklange mannichfaltiger Töne bildet sich die große Symphonie des Alls. In der Mitte des Lebens, zwischen dem Göttlichen und Irdischen, steht der Mensch als das Band der Welten. Aus Leib und Seele bestehend, erfaßt er Himmlisches und Irdisches; sein Sinnen und seine Phantasie, sein Hoffen und Sehnen gilt der Unendlichkeit. Leben und Licht, Sinn und Begriff sind alle Ein Wesen, Eine That, Eine Kraft, das All-Eine. Dem wahren Erkennen wird die Welt nicht in Substanz und Accidenz geschieden, sondern in der göttlichen Einheit erkannt. Wenn der Mensch im Lichte lebt, wird er selber Licht und nimmt die Gottheit in sich auf, wie er von ihr aufgenommen wird. Er verwandelt sich in Gott und hat und begehrt außer ihm Nichts mehr. Ihn sehen, heißt: von ihm gesehen werden; von ihm gehört werden, heißt: ihn hören; Gott begreift Alles in sich und sich in Allem. Gott ist aller Einzelwesen Einheit, die Monade der Monaden; die Handlung des göttlichen Erkennens ist die Substanz der Dinge; die unendliche Einheit hat und betrachtet in ihr selber das All. —

Leibnitz hat die Schriften Bruno's gekannt, und die Monadenlehre des Erstern hat ihre Quelle im Geiste des Letztern. Göthe fühlte sich schon als Student in Straßburg zu dem phantasievollen Denker hingezogen und rühmte noch in spätern Jahren dessen Schriften. Jacobi's Freund und geistiger Vater Hamann erklärte, daß ihm die Auflösung der Gegensätze im Einen, das Prinzip der Coincidenz der Gegensätze mehr werth sei, als alle Kant'sche Kritik, denn dasselbe hebe die Trennung von Verstand und Sinnlichkeit auf und lasse Heere von Anschauungen in die Veste des reinen Verstandes hinan und Heere von Begriffen in den tiefen Abgrund der sichtbarsten Sinnlichkeit hinabsteigen. Für Schelling wurden die phantasievollen Grund-

anschauungen Bruno's vorzugsweise theils der glänzende Rahmen, mit welchem er die reiche Mannichfaltigkeit eines naturwissenschaftlichen Details umschloß, theils das fruchtbare Thema, das er in seinen naturphilosophischen Ideen in mannichfachen Wendungen variirte.

Eine andere Quelle von Einflüssen, Anregungen und Motiven für die Schelling'sche Naturphilosophie wurde außer dem „göttlichen Spinoza" der Monadenlehrer Leibnitz, welcher dadurch, daß er Materie und Geist dem höhern Begriffe der Kraft unterordnete, als der eigentliche Begründer der dynamischen Naturwissenschaft gelten darf. Mit Leibnitz theilt Schelling die Idee der Entwickelung im Universum, die Idee des Stufenreiches der Dinge, die Idee der harmonischen Weltordnung. Leben ist für Leibnitz Entwickelung, d. h. ununterbrochene stetige Veränderung, und als die Kraft der Entwickelung gilt ihm die (sei es nun dunkle und unbewußte oder klare und deutliche) Vorstellung der unendlichen Reihe verschiedener Zustände. Darum setzt sich jede aus sich selbst thätige Kraft, nach Leibnitz, als Monade oder als untheilbare, ausdehnungs- und gestaltlose, raum- und zeitlose, aber in allem Wechsel dauernde Einheit. Alle endliche Wesen, sagt er, sind nichts als ebenso viele Ordinaten einer Curve, deren Einheit nicht duldet, daß man zwischen zwei gegebene noch weitere einschiebe, und darum bilden alle Ordnungen natürlicher Wesen in steter Reihenfolge nur eine einzige Kette, in welcher die verschiedenen Klassen als ebenso viele Ringe ineinandergreifen. Die harmonische Weltordnung aber besteht eben in dieser continuirlichen Stufenreihe von Monaden, von welchen eine jede in ihrer Weise stets das Universum darstellt oder spiegelt, d. h. selbstthätig verworrener oder klarer vorstellt, so daß ein göttlicher Verstand auch in dem kleinsten dieser vorstellenden Wesen die ganze Reihenfolge der Dinge im Universum lesen könnte. Alle diese Monaden streben nach dem Unendlichen, nach dem Ganzen, und sind Kräfte, deren Aeußerungen die Körper ausmachen.

Der Vater der neuern Philosophie, Cartesius, hatte allerdings einen neuen Anlauf genommen, um die Materie zu erklären, die er neben das Denken stellte und wesentlich als Ausdehnung bestimmte, so zwar, daß alle an ihr wahrnehmbaren Eigenschaften sich darauf reduciren, daß sie theilbar und ihren Theilen nach beweglich ist und es somit keine Atome oder ihrer Natur nach untheilbare Theile der Materie geben kann. Indem die Materie, nach Cartesius, nur von außen, d. h. wiederum durch eine bewegte Materie und so fort in's Unendliche, in Bewegung gesetzt wird, ist die ganze Physik wesentlich Mechanik. Gegen Cartesius hatte nun Gassendi das Vorhandensein von Atomen behauptet, die sich im leeren Raume, in der raum- und körperlosen Ausdehnung bewegten. Mit dieser Erneuerung der Atomistik Demokrit's trat die empirische Physik mit ihren Consequenzen als ebenbürtige Gestalt der naturwissenschaftlichen Zeitbildung der cartesianischen Naturphilosophie gegenüber. Aber sie bildet zum Standpunkt des Cartesius nur einen untergeordneten Gegensatz, da beide Standpunkte im Wesentlichen auf derselben einseitigen Auffassung der Materie als todtes Sein beruhen, wodurch alle Gestaltung zu einem blos äußerlich-mechanischen Prozeß wird. Durch Newton's Naturbetrachtung erhielt die mechanisch-atomistische Physik ihre Vollendung. Newton fand in der Anziehungskraft der Materie die wirksame Ursache, um die Atome chemisch zu verbinden; das Gesetz der allgemeinen Schwere oder der Gravitation erhielt eine atomistische Grundlage; Anziehung sowohl als Trägheit wurden hier nicht zum Wesen der Körper in eine nothwendige Beziehung gesetzt, sondern blieben denselben äußerlich; ebenso wenig wurden beide in wesentlicher Beziehung zu einander gedacht, sondern beide als selbständig existirend und nur äußerlich beschränkend genommen. Ueber diese äußerlich-atomistische Theorie hatte sich die in Frankreich aufblühende Chemie nicht erhoben; von der allgemeinen Bedeutung des chemischen Prozesses zum organischen Leben hatte man noch keine Ahnung; das Streben

der Scheidekünstler war auf die Reduction der Stoffe in ihre einfachsten Bestandtheile gerichtet.

Durch die herrschende mechanisch-atomistische Naturwissenschaft seiner Zeit unbefriedigt, setzte sich Kant, welcher seit dem Beginne seines schriftstellerischen Auftretens alle Entdeckungen auf dem Gebiete der Naturwissenschaften verfolgt hatte, der atomistischen Grundlage der Newton'schen Anziehungskraft mit seinem dynamischen Prinzip entgegen, wodurch die Materie in ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit als Product der Anziehungs- und Abstoßungskraft, als der beiden Grundkräfte des Universums, erklärt wurde. Hatte nun Kant damit die Richtung der begreifenden Vernunft auf das Innere der Materie eingeleitet; so bestand auch noch nach einer andern Seite sein weiteres Verdienst darin, seit Aristoteles' Zeiten der Erste gewesen zu sein, welcher den Begriff des Organischen als des sich selbst Hervorbringenden und darum von uns als Selbstzweck Angesehenen, im Unterschiede vom Unorganischen, und damit den Begriff des Lebens überhaupt wieder an's Licht zog. Diese Seite der kritischen Philosophie nun, welche eine Neugestaltung der Naturwissenschaft in Aussicht nahm, ohne daß Kant selbst, wie er beabsichtigte, zur Ausführung derselben gekommen wäre, blieb dem auf das Praktische sich stürzenden Fichte fremd. Schelling dagegen, dem Zuge der Zeit folgend, ging darauf ein und hatte es vorwaltend diesem richtigen Instinct, der ihn leitete, zu danken, daß sich an seine naturphilosophischen Bemühungen so glänzende Hoffnungen knüpften. Als den Anfang einer wahren Naturphilosophie erkennt Schelling Kant's „metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft" ausdrücklich an; sie wurden für ihn der eigentliche Anstoß zu seinen naturphilosophischen Arbeiten, und wie er es als den Zweck seines Philosophirens überhaupt bezeichnet hatte, die Kant'sche Philosophie zu vollenden und ihre Prinzipien durchzuführen; so sollte auch die Schelling'sche Naturphilosophie eine tiefere Begründung und Erweiterung dessen sein, was Kant in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft gelehrt hatte. Schelling knüpft an die Kant'-

schen Probleme überall an, zieht ihn fortwährend herbei, bedient sich seiner Terminologie, und nachdem er in seinen „Ideen" bei dem Punkte angekommen ist, wo aus dem Begriffe der Materie die Grundsätze der Dynamik abgeleitet werden könnten, erklärt Schelling, dieses Geschäft sei von Kant mit einer solchen Evidenz und Vollständigkeit vollbracht worden, daß hier nichts weiter zu leisten übrig sei und er selbst die folgenden Sätze theils des Zusammenhanges wegen als Auszüge aus Kant, theils als zufällige Bemerkungen über die von Kant aufgestellten Grundsätze gebe.

Außer dem Urheber der kritischen Philosophie erkennt aber Schelling in seiner Schrift „Von der Weltseele" als diejenige Arbeit, von welcher das künftige Zeitalter ohne Zweifel die Epoche einer ganz neuen Naturgeschichte rechnen werde, die Rede Kielmeyer's an „über das Verhältniß der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse" (1793), obgleich Schelling zwei Jahre später fand, daß der Hauptgedanke der Kielmeyer'schen Rede, daß in der Reihe der Organisationen Sensibilität durch Irritabilität und zuletzt von der Reproductionskraft verdrängt werde, aus dem ersten Theil der Herder'schen Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit entnommen sei. Immerhin aber hat Kielmeyer's Rede ungemein anregend auf sein Zeitalter und unter Andern außer Schelling auch auf Kielmeyer's berühmten Mitschüler auf der Karlsakademie, Georg Cuvier, eingewirkt. Der ihm vielfach zugesprochene Ruhm freilich, den Gedanken einer vergleichenden Physiologie zuerst ausgesprochen zu haben, gebührt (wie auch Schelling hervorhebt) nicht ihm, sondern dem Göttinger Blumenbach, dessen Lehre vom Bildungstrieb auch auf Schelling fruchtbringend einwirkte.

Ein Schüler Kielmeyer's, um fünf Jahre älter als Schelling, dessen Landsmann Eschenmeier, war noch vor Schelling in einer Abhandlung „einige Prinzipien der Naturwissenschaft, insbesondere der Chemie, aus der Metaphysik der Natur abzuleiten" an die philosophische

Bearbeitung der Naturwissenschaft gegangen und hat auch einige Jahre später selbst geltend gemacht, daß er einige Ideen, mit denen Schelling die Naturphilosophie ausstattete, schon vor ihm in der genannten Abhandlung ausgesprochen habe. Eschenmayer war es auch, der den Ausdruck „Potenz" zuerst in dem Sinne gebrauchte, in welchem denselben Schelling allgemein gemacht hat. Auch in der Deduction des lebendigen Organismus schloß sich Schelling an seinen Landsmann an, dessen Schriften er in den „Ideen" als eine mit ächt philosophischem Geiste vollzogene Anwendung der Prinzipien der Dynamik auf empirische Naturlehre rühmte, und nahm von demselben auch andere Formeln auf, die er in seiner Naturphilosophie handhabte.

Unzweifelhaft endlich ist der anregende Einfluß, den auf Schelling's Naturphilosophie die ersten naturphilosophischen Arbeiten eines Mannes ausübten, der um zehn Jahre älter als Schelling auch noch später, in München, nach einer andern Seite bedeutsam auf ihn einwirkte. Dieser Mann ist Franz von Baader, dessen ahnungsvolle Geistestiefe Schelling, nach Schubert's Zeugniß, auch in seinen Jenenser Vorlesungen rühmte. In seinen ersten Schriften vom Standpunkt der gewöhnlichen empirischen Naturwissenschaft ausgehend und mit Kant's „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" noch unbekannt, vielmehr noch unter Herder's Einfluß stehend, hatte Baader im Jahre 1786 „Vom Wärmestoff, seiner Vertheilung, Bindung und Entbindung" geschrieben, dann in den Jahren 1788—1790 zu Freiberg in Sachsen sich bei Werner für das Berg- und Hüttenfach ausgebildet und nachdem er mit Kant's Arbeiten, sowie mit Jacob Böhme's und St. Martin's Schriften bekannt geworden war, im Jahre 1792 in Green's neuem Journal der Physik „Ideen über Festigkeit und Flüssigkeit, zur Prüfung der Grundsätze Lavoisier's" veröffentlicht, worin er die Kant'schen Grundsätze der dynamischen Erklärungsweise weiter zu entwickeln suchte. Kurze Zeit von Kant abhängig, bildete er sich während eines mehrjährigen Aufenthaltes in England und Schottland (1791—1796) zu

Kant's Gegner fort und trat in seinen „Beiträgen zur Elementarphysiologie" (1797), die Schelling in seiner Schrift über die Weltseele einigemal lobend erwähnt, gegen Kant's metaphysische Anfangsgründe der Naturphilosophie auf.

In diese Richtung der Zeitgenossen, zu lebendiger Auffassung der Natur zurückzukehren und die Natur nicht blos empirisch zu erfassen, sondern denkend zu begreifen, stellt sich nun Schelling rasch und mit Einem Schlag hinein und warf sich als Vertreter derselben mit ebenderselben Zuversicht auf, wie er dies zwei bis drei Jahre früher in Bezug auf die Fichte'sche Wissenschaftslehre gethan hatte. Schelling (so bemerkt in diesem Betracht Herbart dreißig Jahre später ganz richtig) gehört einer wissenschaftlichen Revolution an, die ihm bei seinem Auftreten ein weites Feld eröffnete. Die erste Bedingung des Emporkommens in solchem Falle liegt darin, daß Einer von der Welle der Zeit früh ergriffen und stark umhergeschleudert werde, noch ehe er selbst bedeutende Anstrengungen macht, um sich zu erheben. Es ist überhaupt leichter und natürlicher, diejenige Richtung anzunehmen, welche der Strom der Meinungen einmal hat, und alsdann seinen Lauf zu beschleunigen und seine Wirkungen zu verstärken, als die Verkehrtheit seiner Richtung wahrzunehmen und sie umzubiegen. Dies (so schließt Herbart) war nicht Sache dieses beflügelten Geistes, der im ganzen Gebiete der Philosophie überall zugleich gegenwärtig schien. Die empfängliche Hingebungsfähigkeit an den allgemeinen Zug der Zeit und ihre grade neu aufgefundenen Bildungseinflusse besaß Schelling in hohem Grade, und es bedurfte nur noch, mit seiner durch Fichte, das neu aufgegangene philosophische Gestirn des Tages, gewonnenen Anschauungsweise das Detail der erfahrungsmäßigen Naturforschung in Verbindung zu bringen, beide mit einander in einen lebendigen Bezug zu setzen, um einen Theil der mitstrebenden Zeitgenossen eine Weile mit sich fortzureißen und sich in raschem Flug einen Ruhm zu erwerben, der vor der kritischen Besinnung später kommender Forscher bald wie-

der zerstieben mußte. Schelling stürzte sich mit der natürlichen Raschheit seiner Natur in Leipzig sogleich mitten in die Fluthen der Naturwissenschaften; er beschäftigte sich mit Allem, was Physik, Chemie und Physiologie damals Anziehendes und Neues darboten, und mit der Fülle von Materialien einer ausgebreiteten Lectüre ausgestattet, zaubert er nun in jugendlicher Keckheit mit Hülfe Kant'scher und Fichte'scher Deductionen und Constructionen seine „Ideen zu einer Philosophie der Natur" (1797) auf den Plan.

II.

Was von Anregungen durch Herder's, Göthe's, Forster's sinnige Naturanschauungen in Schelling gegenwärtig war; was durch Novalis und Hölderlin von Ahnungen und Gesichtspunkten in ihm geweckt worden; was er den Einflüssen Spinoza's, Leibnitzens, Bruno's verdankte; was vom Idealismus der Fichte'schen Wissenschaftslehre und von Kant's bahnbrechenden Grundsätzen für die Betrachtung der Natur in ihm mächtig fortwirkte; was von keimkräftigen Gedanken Kielmeyer's, Eschenmayer's, Baader's in ihm nachgährte: — Alles dies schloß sich in dieser seiner ersten naturphilosophischen Schrift mit der reichen Ausbeute seiner Leipziger Studien und seiner Umschau im Felde der empirischen Naturforschung zum musivischen Gesammtbilde eines kritisch-philosophischen Rechenschaftsberichtes zusammen, in welchem sich, wie schon Rosenkranz hervorhob, die größte Zufälligkeit der Gegenstände, ihrer Folge, ihrer Behandlung und der literarischen Quellen, aus denen geschöpft worden, sichtbar macht.

Alle diese Elemente, aus deren gewandter Vereinigung und geistvoller Verarbeitung im Kopfe Schelling's diese Schrift hervorgegangen ist, im Einzelnen aufzuzeigen und nachzuweisen, diese Forderung wird Niemand an uns stellen. Ihre Erfüllung würde weit das Maaß überschreiten, das unserer Darstellung gesteckt ist, und würde uns überdies nöthigen, auf den Zustand zurückzugehen, in welchem damals,

als Schelling seine „Ideen" schrieb, die Naturwissenschaften sich befanden, womit blos ein historisch-antiquarisches Interesse befriedigt wurde. Solche Leser, welche dieses Interesse haben sollten, dürfen hier billigerweise auf die Darstellung von Schelling's Naturphilosophie im §. 31. der „Entwickelung der deutschen Speculation seit Kant" (1853) von Erdmann verwiesen werden, worin jenem Bedürfniß wenigstens übersichtlich Genüge geschehen ist. Indem sich Schelling im erfahrungsmäßigen Detail der Naturwissenschaften, auf dem damaligen Stande ihrer Ausbildung, binnen Jahresfrist rasch orientirte, ist er von diesem Detail sachlich auch da abhängig, wo er kritisch sich auf dasselbe einläßt. Dadurch aber, daß er auf den Gebieten der Physik, der Chemie und der Physiologie gleichzeitig seine Umschau hielt, mußte ihm Vieles mit Einem Male dicht zusammenrücken, was den Erfahrungsforschern vereinzelt und unabhängig von einander dastand.

Ein geistreicher Kopf, wie er war, der im Umgang mit dem Mathematiker und Physiker Hindenburg in Leipzig sich dessen combinatorisches Talent angeeignet hatte, mußten sich ihm Bezüge, Verknüpfungen, Analogien aufdringen, die an und für sich oftmals kaum mehr als den bloßen Werth glänzender Einfälle hatten, nichtsdestoweniger aber dem empirischen Forscher als Fingerzeige für weiteres Forschen dienen konnten. Denn (sagt Schelling selbst bei einer solchen Gelegenheit) unser Geist strebt nach Einheit im System seiner Erkenntniß, er erträgt es nicht, daß man ihm für jede einzelne Erscheinung ein besonderes Prinzip aufdringe; also verdient auch jeder, selbst für jetzt rohe und unbearbeitete Gedanke, sobald er auf Vereinfachung der Prinzipien geht, Aufmerksamkeit, und wenn er zu sonst nichts dient, so dient er wenigstens zum Antriebe, selbst zu forschen und dem verborgenen Gange der Natur nachzuspüren. —

Dieser Herder'schen Aufstachelungsmanier, wie sie Rosenkranz treffend bezeichnet, hat Schelling ohne Zweifel einen guten Theil der Wirkung zu danken, die er mit seinen naturphilosophischen Schriften hervorbrachte. Er weckte

durch seine Begeisterung die Forschungslust der Erfahrungsmänner, und am Feuer seiner Begeisterung entzündeten sich wieder jugendlich strebsame Köpfe, die über der Erfahrungsforschung das Denken nicht Preis geben mochten. Zeigt sich nun weiterhin in Schelling's „Ideen" durchgehends das Streben, die entgegengesetzten Theorien, die sich damals in den meisten Gebieten der Naturwissenschaft stritten und von welchen jede ihre Ansicht durch Rechnung und Experiment zu vertheidigen bemüht war, zu vereinigen und ihre Einseitigkeit zu vermitteln; so mußte sich hierdurch auch den Empirikern das Bedürfniß aufdrängen, nach einer Einheit des Entgegengesetzten wenigstens zu suchen und die Gegensätze als nothwendig für die Harmonie des Ganzen anzuerkennen. Und wenn endlich Schelling die Lücken der Erfahrungsforschung durch aufgestellte Vermuthungen, Erweiterungs- und Verbesserungsversuche auszufüllen suchte; so fehlte es an solchen Einfällen auch den Empirikern keineswegs, und in allen Gebieten des Forschens sind ja Hypothesen denkender Köpfe, auch wenn ihnen die Bewährung durch die Erfahrung nicht zu Gute kommt, häufig genug die Fingerzeige gewesen, woran Andere zu neuer gründlicher Forschung sich orientirten.

Schelling schickte seinen „Ideen" eine Einleitung voraus, worin er sich über die Idee einer Philosophie der Natur und die philosophischen Prinzipien seiner Schrift sowohl positiv und grundlegend, als auch kritisch und polemisch ausspricht. Mit der Bearbeitung einer Philosophie der Natur einerseits und einer Philosophie des Menschen andererseits hofft er daher die gesammte angewandte Philosophie zu umfassen. Der Anfang einer Ausführung dieses Planes, worin Schelling die bereits von Kant festgestellte Aufgabe erfaßt, soll die vorliegende Schrift sein. Es blieb bei dem Plane; denn schon der angekündigte zweite Theil der „Ideen", welcher die Physiologie als Wissenschaft der organischen Natur enthalten sollte, erschien nicht, und statt dessen kam das Buch „Von der Weltseele" heraus, worin nicht eine Philosophie der organischen Natur, sondern nur ein

Prinzip zur Erklärung des allgemeinen Organismus gegeben wurde.

Welche Probleme hat nun eine Philosophie der Natur aufzulösen? Wer in der Erforschung der Natur und im bloßen Genuß ihres Reichthums begriffen ist, der fragt nicht, ob eine Natur und eine Erfahrung möglich sei; genug, sie ist für ihn da. Wie eine Natur und mit ihr eine Erfahrung möglich sei, diese Frage verdanken wir der Philosophie, oder vielmehr mit dieser Frage entstand Philosophie; vorher hatten die Menschen im philosophischen Naturstande gelebt. Sobald der Mensch sich mit der äußeren Welt in Widerspruch setzt, ist der erste Schritt zur Philosophie geschehen; denn erst mit dieser Trennung beginnt die Speculation, und von nun an trennt er den Gegenstand von der Anschauung, den Begriff vom Bilde und — indem er sein eigener Gegenstand wird — sich selbst von sich selbst. Aber diese Trennung ist nicht Zweck, nur Mittel, denn das Wesen des Menschen ist Handeln. Der Mensch ist nicht geboren, um im Kampf gegen das Hirngespinnst einer eingebildeten Welt seine Geisteskraft zu verschwenden, sondern einer Welt gegenüber, die auf ihn Einfluß hat, ihre Macht ihn empfinden läßt und auf die er zurückwirken kann, alle seine Kräfte zu üben, denn in deren Gleichgewicht allein ist Gesundheit, und die bloße Speculation ist eine Geisteskrankheit des Menschen und noch dazu, wo sie sich in Herrschaft über den ganzen Menschen setzt, eine solche, die sein geistiges Leben in der Wurzel tödtet. Die wahre Philosophie betrachtet die Speculation blos als Mittel und eignet ihr einen nur negativen Werth zu.

Indem ich den Gegenstand vorstelle, ist Gegenstand und Vorstellung eins und dasselbe, und nur in dieser Unfähigkeit, den Gegenstand während der Vorstellung selbst von der Vorstellung zu unterscheiden, liegt für den gemeinen Verstand die Ueberzeugung von der Wirklichkeit äußerer Dinge, die doch nur durch Vorstellungen ihm kund werden. Diese Identität des Gegenstandes und der Vorstellung hebt nun der Philosoph auf, indem er fragt: wie entstehen Vorstellun-

gen äußerer Dinge in uns? Durch diese Frage versetzen wir die Dinge außer uns, setzen sie als unabhängig von unsern Vorstellungen voraus. Gleichwohl soll zwischen ihnen und unsern Vorstellungen Zusammenhang sein; nun kennen wir aber keinen wirklichen Zusammenhang verschiedener Dinge, als den von Ursache und Wirkung; also ist auch der erste Versuch der: Gegenstand und Vorstellung in's Verhältniß von Ursache und Wirkung zu setzen. Nun haben wir Dinge als unabhängig von uns gesetzt, uns selbst dagegen fühlen wir gleichwohl als abhängig von den Gegenständen. Sind die Dinge Ursache der Vorstellungen, so gehen sie den Vorstellungen voran, und doch kennen wir die Dinge nur durch und in unsern Vorstellungen, und indem wir fragen, wie es komme, daß wir vorstellen, erheben wir uns selbst über die Vorstellung und werden ein Wesen, das unabhängig von äußern Dingen ein Sein in sich selbst hat, das keine äußere Macht erreichen kann. Wie Dinge auf mich, ein freies Wesen, wirken könne, ist gar nicht zu begreifen; wir begreifen nur, wie Dinge auf Dinge wirken; von mir können nur Wirkungen ausgehen, in mir kann kein Leiden sein, welches nur da ist, wo Wirkung und Gegenwirkung ist. Der erste Gedanke, von dem Leibnitz ausging, war der, daß die Vorstellungen von äußeren Dingen in der Seele kraft ihrer eigenen Gesetze wie in einer besondern Welt entstünden. Die zu lösende Frage ist nicht, ob und wie der ursächliche Zusammenhang von Erscheinungen und die Reihe von Ursachen und Wirkungen, die wir Naturlauf nennen, außer uns, sondern wie sie für uns wirklich geworden, d. h. wie sie den Weg zu unserm Geiste gefunden und in unserer Vorstellung die Nothwendigkeit erlangt haben, mit der wir sie zu denken genöthigt sind. Denn als unläugbare Thatsache wird vorausgesetzt, daß die Vorstellung einer Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkungen außer uns unserm Geiste so nothwendig ist, als ob sie zu seinem Sein und Wesen selbst gehörte. Diese Nothwendigkeit zu erklären, ist ein Hauptproblem aller Philosophie.

Wenn nun weder die Erscheinungen von ihrer Aufeinanderfolge, noch umgekehrt die Aufeinanderfolge von ihren

Erscheinungen getrennt werden kann, doch aber die Aufeinanderfolge, die wir uns vorstellen, nicht blos eine ideale Aufeinanderfolge unsrer Vorstellungen, sondern eine wirkliche Aufeinanderfolge der Dinge sein soll; so sind nur zwei Fälle möglich: entweder Reihenfolge und Erscheinungen entstehen beide zugleich und ungetrennt außer uns; oder Reihefolge und Erscheinungen entstehen beide zuglich und ungetrennt in uns. Ersteres behauptet der gemeine Menschenverstand und seine Philosophen; aber diese Annahme widerspricht sich selbst, denn unabhängig von den Vorstellungen eines endlichen Geistes kann gar nichts gedacht werden. Ist also Aufeinanderfolge etwas, was nur in unsern Vorstellungen möglich ist, so bleibt man entweder dabei, die Dinge existiren außer uns, unabhängig von unsern Vorstellungen, und daß in den Dingen selbst eine Aufeinanderfolge stattfinde, ist eine bloße Täuschung; oder man entschließt sich zu der Behauptung, daß auch die Erscheinungen selbst zugleich mit der Aufeinanderfolge nur in unsern Vorstellungen werden und entstehen. Die erste Behauptung ist widersinnig; Dinge können nicht von außen auf uns einwirken. Die Nothwendigkeit einer Succession unserer Vorstellungen kann nur aus der Natur unsers und insofern des endlichen Geistes überhaupt abgeleitet werden, und zugleich mit dieser Aufeinanderfolge werden und entstehen in ihm die Dinge selbst. Die Systeme von Spinoza und Leibnitz sind der Versuch, diese Ableitung darzustellen. Aber Unendliches und Endliches sind nicht außer uns, sondern in uns ursprünglich zugleich und ungetrennt da; in uns ist jene nothwendige Vereinigung des Idealen und Realen, des absolut Thätigen und Leidenden, die Spinoza in eine unendliche Substanz außer uns versetzte, ursprünglich ohne unser Zuthun da. Daran hielt Leibnitz fest; auf einen Geist lassen sich Begriffe von Ursache und Wirkung gar nicht anwenden; er ist absoluter Selbstgrund seines Seins und Wissens und dadurch ein Wesen, zu dessen Natur auch dieses bestimmte System von Vorstellungen äußerer Dinge gehört. Von nun an ist aller Dogmatismus von Grund aus umgekehrt; Philosophie ist nichts anders, als eine Natur-

lehre unsers Geistes; sie läßt die ganze nothwendige Reihe unserer Vorstellungen vor unsern Augen gleichsam entstehen und ablaufen. Von nun an ist zwischen Erfahrung und Speculation keine Trennung mehr; das System der Natur ist zugleich das System unsers Geistes, und jetzt erst, nachdem diese große Synthese zwischen beiden vollendet ist, kehrt unser Wissen zur Analyse, zum Forschen und Untersuchen zurück. Aber noch ist dieses System und viele verzagte Geister verzweifeln zum Voraus daran.

Fassen wir die Natur in ein Ganzes zusammen, so stehen einander gegenüber Mechanismus, d. h. eine abwärtslaufende Reihe von Ursachen und Wirkungen, und Zweckmäßigkeit, d. h. Unabhängigkeit vom Mechanismus, Gleichzeitigkeit von Ursachen und Wirkungen. Indem wir auch diese beiden Extreme noch vereinigen, entsteht in uns die Idee von einer Zweckmäßigkeit des Ganzen; die Natur wird eine Kreislinie, die in sich selbst zurückläuft, ein in sich selbst beschlossenes System ist. Die Reihe von Ursachen und Wirkungen hört völlig auf, und es entsteht eine wechselseitige Verknüpfung von Mittel und Zweck; das Einzelne konnte weder ohne das Ganze, noch das Ganze ohne das Einzelne wirklich werden. Was ist denn nun jenes geheime Band, das unsern Geist mit der Natur verknüpft? Jenes verborgene Organ, durch welches die Natur zu unserm Geiste oder unser Geist zur Natur spricht? Wir verlangen zu wissen, wie auch nur die Idee einer Natur in uns gekommen sei; wir wollen, nicht daß die Natur mit den Gesetzen unseres Geistes etwa zufällig durch Vermittelung eines Dritten zusammentreffe, sondern daß sie selbst nothwendig und ursprünglich die Gesetze unseres Geistes nicht nur ausdrücke, sondern selbst verwirkliche, und daß sie nur insofern Natur sei und Natur heiße, als sie dies thut. Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Hier, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem auflösen, wie eine Natur außer uns möglich sei. Das letzte Ziel unserer weitern Nachforschung ist daher diese Idee der Natur; gelingt

es uns, diese zu erreichen, so können wir auch gewiß sein, jenem Problem Genüge gethan zu haben. —

Dieß ist im Wesentlichen (nämlich mit Ausschluß der von Schelling vielfach eingeflochtenen lebhaften Polemik gegen abweichende Standpunkte) der Inhalt und Gedankengang der Einleitung zu den „Ideen". Der Standpunkt also, von welchem die Natur begriffen werden soll, ist ganz der idealistische der Wissenschaftslehre; von hier aus soll die Identität der Natur und des Geistes erkannt werden. Wäre nur nicht diese Identität eine wächserne Nase, die sich beliebig biegen, ein lederner Handschuh, der sich mit leichter Mühe umkehren läßt! Auch der realistische Standpunkt mag die Identität von Natur und Geist anerkennen, aber er deutet sie im ganz entgegengesetzten Sinne. Freilich drückt Natur selbst nothwendig und ursprünglich die Gesetze unsers Geistes nicht nur aus, sondern verwirklicht sie auch. Denn der Geist ist, als Geist, eben nichts anders, als die höchste Offenbarungsweise des Naturlebens, die letzte Spitze und der Gipfel in der Entwickelung der Natur, und sie ist der Weg zur Verwirklichung des Geistes; sie enthält auch die Gesetze für das, was in der Wirksamkeit und in den Lebensäußerungen des Geistes in uns zum Bewußtsein kommt; die Gesetze des Geistes sind Naturgesetze, die Offenbarungen des Geistes sind Naturvorgänge. Schelling verlangt zu wissen, wie auch nur die Idee der Natur in uns gekommen sei.

Dies fällt aber nicht mit der Frage zusammen, wie eine Natur außer uns möglich sei. Die Idee der Natur ist unsere Vorstellung von derselben, in der Einheit des Begriffs gedacht; diese Idee der Natur ist aber nicht die Natur selbst, der Begriff nicht die Sache selbst. Und das zu lösende Problem ist nicht, wie eine Natur außer uns möglich sei, sondern wie ein Inne- und Bewußtwerden einer Natur außer uns möglich sei, wie Vorstellungen äußerer Dinge in uns entstehen. Die Beantwortung dieser Frage ist nicht der reinen, von wirklicher Erfahrung absehenden Philosophie möglich, sondern fällt recht eigentlich in denjenigen Theil der

Naturphilosophie, welche Schelling Philosophie des Menschen nennt, d. h. die Bedingungen zur Lösung dieses Problems liegen in der Physiologie der Sinnesthätigkeit. Daß wir die Dinge außer uns setzen, ist selbst ein nothwendiger physiologischer Hergang, auf einem Naturvorgange unserer Nerventhätigkeit begründet. Ein Theil der Philosophie des Menschen, der Physiologie und Psychologie, ist auch die Untersuchung vom Ursprunge der Causalvorstellung, welcher in der Verbindung der Sinnesthätigkeit mit dem Streben und Begehren wurzelt. Daß wir aber durch Erhebung über unsre Vorstellung, d. h. doch nichts anders, als indem wir uns als vorstellend bewußt werden, ein Wesen würden, das unabhängig von äußern Dingen ein Sein in sich selber hätte, welches für keine äußere Macht erreichbar wäre; dies ist eine der Selbsttäuschungen, in welchen der Idealismus aus mangelhafter Beobachtung der Erscheinungen des innern Sinnes sich gefällt. Der vom Dache auf den Vorübergehenden fallende Stein, der allem Vorstellen mit Einem Schlag ein Ende macht, beweist für jeden Zuschauer, wenn auch nicht für den Getroffenen selbst, wie abhängig auch unser Vorstellen, unser Bewußtsein, unser Sein in uns selber von äußern Dingen ist. Und ist nicht schon der unwiderstehliche Schlaf eine Macht, die jenes vermeintlich von keiner äußern Macht erreichbare Sein in uns, tagtäglich unabweisbar erreicht?

Der überschwengliche Idealist findet es unbegreiflich, wie Dinge auf mich, ein freies Wesen, einwirken können, da doch nur Dinge auf Dinge wirken könnten. Unbegreiflich bleibt dies nur solange, als wir in der Abstraction des Ich, d. h. im Vorstellen unserer vorstellenden Thätigkeit, unser lebendig wirksames Wesen finden wollen, anstatt unsern Leib, unsere Natur mit zu unserm Selbst zu rechnen. Als ob wir als sinnlich-lebendige Wesen mitsammt der Spitze unsers Bewußtseins, die wir unser Ich heißen, nicht selbst in Reihe der erscheinenden Wesen gehörten, die wechselseitig auf einander wirken! Freilich sagt Schelling: insofern ich frei bin, kann mich keine äußere Macht erreichen; und

allerdings sind wir eben nicht frei, sofern Dinge auf uns einwirken. Aber Wirkung ist überall mit Gegenwirkung verbunden, und die Naturlehre des Menschengeistes, die ja Schelling im Auge hat, zeigt eben klar, daß nur aus der Wechselwirkung zwischen der Außenwelt einerseits und unserer Sinnes- und Hirnthätigkeit andrerseits Vorstellungen so gut wie Strebungen und Wollen entstehen. Gründliche Erforschung und Beobachtung der Natur des Menschen und der Naturbedingungen des Geistes vernichten jene idealistischen Täuschungen, in welche sich die speculative Einbildungskraft verfängt. Es war darum der richtige Instinct seines idealistischen Standpunktes, der den Naturphilosophen abhielt, eine Philosophie des Menschen als eigentliche Naturlehre des Geistes auszuführen. Denn hier hätten sich die Widersprüche und Trugschlüsse, in die sich der transscendentale Idealist mit der Erfahrung verwickelt, unabweisbar aufdringen müssen; eine durchgeführte Physiologie des Menschen, wenn auch nur mit den damaligen wissenschaftlichen Mitteln angelegt, hätte den Idealismus der Wissenschaftslehre in seiner Blöße dargestellt, hätte ihn in sich selbst vernichtet. —

Schelling theilt nun seine Schrift in zwei Bücher, von welchen das erste empirisch, das zweite philosophisch sei; seine Schrift beginne nicht von oben, mit Aufstellung der Prinzipien, sondern von unten, mit Erfahrungen und Prüfung der bisherigen Systeme. In der Hauptsache ist aber diese Unterscheidung ganz willkürlich, da sich in dem einen, wie im andern Buche geradeso viel Empirisches, als Philosophisches findet. Nur insofern hat diese Unterscheidung einen Grund, als die philosophische Behandlung der einzelnen Hauptmaterien der Physik, nämlich der Lehren vom Verbrennen der Körper, vom Licht, von der Luft, von der Elektricität, vom Magnetismus in den Kapiteln des ersten Buches der Reihe nach folgt, während die synthetische Construction und analytische Deduction des Begriffs der Materie, mit dem Versuch einer Philosophie der Chemie, in das zweite Buch verlegt ist.

Schelling schließt sich in der Reihe von Abhandlungen des ersten Buches zunächst in Bezug auf das Verbrennen an Lavoisier's Lehre an, wonach das Verbrennen eine rasche Verbindung des Phlogistons mit dem Oxygen ist; zugleich deutet er jedoch den Begriff des Phlogistons dahin um, daß er die Grenze der Erregbarkeit durch Oxygen bezeichnet und daß beide in ähnlicher Weise zusammengehören möchten, wie Licht und Wärme. In der Lehre vom Licht sucht Schelling die Ansichten Newton's und Euler's, die Emanationstheorie und die Undulationstheorie, mit einander zu vereinigen. Die Luft will er nicht als die Summe von Azot und Sauerstoff, sondern als ein Product beider und das Licht als die Bedingung ihrer Verbindung gefaßt wissen. In Betreff der Elektricität hält es Schelling nicht für unmöglich, daß es nicht zwei Elektricitäten, sondern nur eine solche gäbe, die aber nur im Streite wirklich ist und, durch unsere Mittel entzweit, nun sich sucht. Magnetismus, vermuthet er, möchte wohl, wenn auch nicht ein und dieselbe, doch eine gleichartige Ursache mit der Elektricität haben und die Ursache der magnetischen Erscheinungen nicht blos als eine innere Kraft des Eisens anzusehen, sondern über die ganze Erde verbreitet sein. Wegen des auf der Hand liegenden Zusammenseins von Licht und Wärme bezeichnet er die Wärme als eine Modification des Lichts und stellt beide als positive, belebende Prinzipien den todten Stoffen entgegen. Von einer Lichtmaterie könne man nur insofern sprechen, als es eine Materie gebe, die Licht wird, nämlich die Lebensluft, während die Wärme nicht ein besonderer Grundstoff, sondern nur ein Grad von Expansion sei, Phänomen des Uebergangs aus einem Zustand in den andern.

Mit der Erörterung der besondern Gegenstände der Physik sind nun im ersten Buche der „Ideen" überall allgemeine Betrachtungen verflochten, welche auf eine Gesammtanschauung der Natur zielen. Das Geheimniß der Natur (sagt Schelling) besteht darin, daß sie entgegengesetzte Kräfte im Gleichgewicht oder in fortdauerndem, nie entschiedenem Streit erhält. Eine geheime Verwandtschaft verbindet Stoffe mit

Stoffen oder zieht sie wechselseitig an, sobald eine höhere Kraft ihre bisherige Verbindung getrennt hat. Diese Verwandtschaften aber scheinen einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt zu haben. Um die größte Mannichfaltigkeit der Erscheinungen im Kleinen wie im Großen möglich zu machen, stellte die Natur überall Heterogenes Heterogenem entgegen. Aber damit in jener Mannichfaltigkeit Einheit, in jenem Streit Harmonie herrsche, wollte sie, daß sich Heterogenes mit Heterogenem zu verbinden strebe und erst in seiner Verbindung ein Ganzes werde. Aber wo ist das Mittelglied, das allein alle diese Verwandtschaften der Körper unter sich bindet? Es muß überall gegenwärtig und als allgemeines Prinzip der partiellen Anziehungen über die ganze Natur verbreitet sein. Wo anders sollten wir dasselbe suchen, als in der Luft, in der wir selbst leben, die Alles umgiebt, Alles durchdringt, Allem gegenwärtig ist? Da dieses merkwürdige Fluidum das Heterogenste in sich vereinigt, so ist es der mannichfaltigsten Erscheinungen fähig. An die Gegenwart desselben hat die Natur nicht nur das Gelingen vieler chemischer Prozesse, sondern selbst die Fortdauer des vegetabilischen und des animalischen Lebens geknüpft.

Unser Blick erweitert sich jetzt: von den einzelnen Gesetzen, nach denen untergeordnete Kräfte in kleinern Kreisen den ewigen Wechsel der Natur unterhalten, erheben wir uns zu den Gesetzen, welche das Universum regieren, Welten gegen Welten treiben und immerfort verhindern, daß nicht Köper auf Körper, System auf System stürze. Längst schon (so macht Schelling den Uebergang zum zweiten Buch) hat man allgemeine Anziehung und Gleichgewicht als das Gesetz des Universums betrachtet; wir haben jetzt auszumachen, wie die Gesetze der partiellen mit den Gesetzen der allgemeinen Anziehung und Zurückstoßung zusammenhängen mögen, ob nicht beide vielleicht Ein gemeinschaftliches Prinzip vereinigt. Sind beide, was wir vorläufig voraussetzen, allgemeine Naturgesetze, so müssen sie die Bedingungen der Möglichkeit einer Natur überhaupt sein; sie müssen also vorerst als Bedingungen der Möglichkeit der Materie überhaupt be-

trachtet werden, und es muß keine Materie ursprünglich von uns gedacht werden können, ohne daß zwischen ihr und einer andern Anziehung und Zurückstoßung stattfindet.

Nachdem nun Schelling über Attraction und Repulsion überhaupt, als Prinzipien eines Systems der Natur, im ersten Kapitel des zweiten Buchs gehandelt hat, geht er daran, den Grund und unser Recht auf den uneingeschränkten Gebrauch derselben tiefer aufzusuchen. Er kommt zuerst, im zweiten Kapitel, auf den Scheingebrauch jener Prinzipien zu reden, wie uns derselbe in der empirischen Physik begegne. Materie und Körper sind selbst nichts als Producte entgegengesetzter Kräfte oder vielmehr selbst nichts anders, als diese Kräfte. Wie kommen wir doch zum Gebrauche des Begriffs von Kraft, der in keiner Anschauung darstellbar ist und dadurch schon verräth, daß er etwas ausdrückt, dessen Ursprung jenseit alles Bewußtseins liegt, alles Bewußtsein, Erkennen und also auch alles Erklären nach Gesetzen von Ursache und Wirkung erst möglich macht? Wo wir Kraft denken, da müssen wir uns auch eine ihr entgegengesetzte Kraft denken, und mögen sie nun ruhend oder in fortdauerndem Streit gedacht werden, so muß ein Drittes da sein, welches höher ist, als selbst Kraft, und dieses kann nur Geist sein, da nur der Geist Kräfte und Gleichgewicht oder Streit von Kräften sich vorzustellen vermag, und so stehen sich Geist und Materie unvermittelt einander gegenüber. Einen Scheingebrauch mit jenen Prinzipien der Anziehungs- und Zurückstoßungskraft macht die mechanisch-atomistische Physik, welche gerade damals, als Kant mit seiner dynamischen Erklärungsweise hervorgetreten war, an dem Genfer Le Sage einen scharfsinnigen und consequenten Vertreter erhalten hatte. Die vom dynamischen Standpunkte Kant's ausgeführte Bekämpfung der mechanischen Physik dieses Mannes bildet den Inhalt des dritten Kapitels. Dieses ganze System (so schließt Schelling seine kritischen Bemerkungen) geht von speculativen Begriffen aus, die sich in keiner Anschauung darstellen lassen. Beruft man sich auf letzte Kräfte, so gesteht man damit unverhohlen, man befinde sich an der Grenze

möglicher Erklärung. Spricht man aber von ursprünglichen, undurchdringlichen und untheilbaren Körperchen, so bin ich darüber noch Rechenschaft zu fordern befugt. In der Natur giebt es weder etwas absolut Undurchdringliches, noch etwas absolut Dichtes oder etwas absolut Hartes. Alle Vorstellungen von Undurchdringlichkeit, Dichtheit u. s. w. sind immer nur Vorstellungen von Graden, und so wie kein möglicher Grad der letzte für mich sein kann, ebensowenig ist irgend ein Grad für mich der erste, über den kein anderer, höherer gedenkbar wäre. Zur Vorstellung einer absoluten Undurchdringlichkeit gelangt man daher nicht anders als dadurch, daß man der Einbildungskraft absolute Schranken setzt. Weil es nun, wenn einmal die Einbildungskraft ertödtet ist, so leicht wird, sich etwas absolut Undurchdringliches u. s. w. vorzustellen, so glaubt man damit auch der Wirklichkeit dieser Vorstellung sich versichert zu haben, die doch in's Unendliche fort in keiner Erfahrung realisirt werden kann. Die mechanische Physik kann nicht von der Stelle kommen, ohne Körper, Bewegung, Stoß, d. h. gerade die Hauptsache vorauszusetzen; sie erkennt damit an, daß die Frage über die Möglichkeit der Materie und der Bewegung überhaupt eine Frage ist, welche einer physikalischen Beantwortung unfähig ist.

Damit hat sich Schelling den Weg zum Standpunkt der dynamischen Theorie Kant's gebahnt, welcher das vierte und fünfte Kapitel des zweiten Buches der „Ideen" gewidmet sind. Zur Kant'schen Analyse des Begriffs der Materie fügt Schelling eine synthetische Construction derselben, indem er den ersten Ursprung dieses Begriffes aus der Natur der Anschauung des menschlichen Geistes ableitet.

Es wird von den Naturlehrern vorausgesetzt, daß anziehende und abstoßende Kräfte zum Wesen der Materie gehören. Aber Kräfte sind doch nichts, das in der Anschauung darstellbar ist. Wenn sie nun nicht selbst Gegenstände möglicher Anschauung sind, so müssen sie doch Bedingungen der Möglichkeit aller gegenständlichen Erkenntniß sein, und ihr Ursprung wird unter den Bedingungen der menschlichen Er-

kenntniß überhaupt zu suchen sein. Lasse man auf synthetischem Wege den Begriff der Materie vor seinen eigenen Augen entstehen, so findet man in seinem Ursprunge selbst den Grund seiner Nothwendigkeit.

Allem Denken und Vorstellen in uns geht nothwendig eine ursprüngliche Thätigkeit voran, welche eben darum, weil sie allem Denken vorangeht, insofern schlechthin unbestimmt und unbeschränkt ist. Erst nachdem ein Entgegengesetztes da ist, wird sie beschränkte Thätigkeit. Wäre diese Thätigkeit unsers Geistes ursprünglich beschränkt, so könnte der Geist sich niemals beschränkt fühlen; er fühlt seine Beschränktheit nur, insofern er zugleich seine ursprüngliche Unbeschränktheit fühlt. Auf diese ursprüngliche Thätigkeit wirkt nun, so scheint es uns, eine ihr entgegengesetzte, bisjetzt gleichfalls völlig unbestimmte Thätigkeit, und so haben wir zwei einander widersprechende Thätigkeiten als nothwendige Bedingungen der Möglichkeit einer Anschauung. Woher jene entgegengesetzte Thätigkeit? Diese Frage ist ein Problem, das wir in's Unendliche fort aufzulösen streben müssen, aber niemals wirklich auflösen werden. Darin liegt das Geheimniß unserer geistigen Thätigkeit, daß wir genöthigt sind, uns in's Unendliche fort einem Punkt anzunähern, der in's Unendliche fort jeder Bestimmung entflieht, sich immer weiter entfernt, je näher wir ihm zu kommen versuchen. Hätten wir ihn je erreicht, so verlöre sich das letzte Bewußtsein unserer Existenz in seiner eigenen Unendlichkeit. Unser ganzes Wissen und mit ihm die Natur in ihrer ganzen Mannichfaltigkeit entsteht aus unendlichen Annäherungen zu jenem Punkte, und nur in unserm ewigen Bestreben, es zu bestimmen, findet die Welt ihre Fortdauer. —

Suchen wir uns, ehe wir Schelling seine Deduction vollenden lassen, einen Augenblick in dieser schwindelnden Höhe zu halten, auf welcher nicht blos das Bewußtsein unserer Existenz, sondern auch die Fortdauer der Welt ernstlich bedroht sein soll, sobald uns der Faden fortgehender Annäherung an jenes unbekannte X entschwindet. Beim Lichte des Verstandes und der Selbstbeobachtung betrachtet, ist die-

ses geheimnißvolle X nichts anders, als das Kant'sche Unbedingte! Und was ist unser unendliches Streben? Nichts anders, als der Fortgang rückwärts von Bedingnng zu Bedingung in's Unbestimmbare weiter, und andererseits der Fortgang vorwärts, in die Zukunft hinaus in's Unendliche hin, von Bedingungen zu Folgen! Und die Thätigkeit unsers Geistes, welche in's Unendliche von Bedingtem zu Bedingungen und von Bedingungen zu Folgen rück- und fortschreitend vergebens ein Unbedingtes zu erreichen sucht, ist keine andere, als die Handlung der Einbildungskraft, welche Schelling hier wiederum, wie früher, nach dem Vorgange Fichte's, als „schöpferisches Vermögen in uns" nimmt und zur ursprünglichen Thätigkeit unsers Geistes macht, was sie so wenig ist, daß sie vielmehr erst zwischen Sinnesanschauung und Denken als Hülfsthätigkeit in die Mitte tritt. Als Trägerin des Fort- und Rückgangs in's Unendliche, d. h. in unbestimmbare Weite, ist sie selbst niemals unbeschränkt und unbedingt, sondern in jedem Punkt ihres Ausgangs und ihres Fortgangs stets bestimmt und beschränkt durch den gegebenen und erinnerbaren Vorstellungsinhalt. Sie geht überdies dem Vorstellen, wiefern dieses in der Sinnesempfindung wurzelt, nicht voraus, sondern geht erst aus der nachgährenden Vorstellung hervor. Was allem Vorstellen, Einbilden und Denken vorangeht, ist lediglich die Empfindung; diese aber ist darum, weil sie anfänglich unbestimmt ist, doch keineswegs unbeschränkt oder unbedingt, sondern immer und überall ihrem Inhalte nach eine bestimmte, einzelne, bedingte und begrenzte, nur dem deutlichen Vorstellen und begleitenden oder hinterher folgenden Bewußtsein gegenüber ihrer Form nach unbestimmt, aber auch in dieser Gestalt die Möglichkeit an sich tragend, bestimmt und bewußt zu werden. Indem Schelling dieses Verhältniß übersieht, schleicht sich in seine Analyse der ursprünglichen Thätigkeit des menschlichen Geistes eine Täuschung ein, welche die Quelle falscher Folgerungen ist, die daraus gezogen werden und die sogleich im weitern Fortgange seiner Deduction hervortreten.

Im Gemüthe (sagt er) sind also Thätigkeit und Leiden vereinigt, eine ursprünglich freie und insofern unbeschränkte Thätigkeit nach außen und eine andere dem Gemüth abgedrungene Thätigkeit auf sich selbst, welche letztere man als die Schranke der erstern betrachten kann. Jene ist völlig unbestimmt und geht insofern in's Unendliche; diese giebt jener Ziel, Grenze und Bestimmtheit und geht insofern nothwendig auf ein Endliches. Soll das Gemüth sich als beschränkt fühlen, so muß es diese beiden entgegengesetzten Thätigkeiten, die unbeschränkte und die beschränkende, frei zusammenfassen. Diese Handlung nun, in welcher der Geist aus Thätigkeit und Leiden, aus unbeschränkter und beschränkender Thätigkeit in sich selbst ein gemeinsames Product schafft, heißt Anschauung. Das Product dieser Handlung selbst ist darum nothwendig ein endliches, welches aus entgegengesetzten, wechselseitig sich beschränkenden Thätigkeiten hervorgeht. Von selbst ist nun klar, daß auch das Product der Anschauung jene entgegengesetzten Thätigkeiten in sich vereinigen muß.

Damit meint nun Schelling den Begriff der Materie abgeleitet zu haben; man könnte ihm aber höchstens zugestehen, daß er den Begriff des Gegenstandes der Anschauung deducirt habe, womit jedoch über dessen Bestimmtheit als Gegenstand, im Unterschiede vom anschauenden Subject, noch gar Nichts ausgemacht ist, da die Tragweite des Schlusses nicht einmal soweit reicht, um die beiden in der Anschauung vereinigten Grundthätigkeiten sofort auch dem Gegenstande als seine wesentlichen Grundbestimmungen zu vindiciren. Indem Schelling dies gleichwohl thut, setzt er eben nur voraus, was erst zu beweisen wäre. Die versuchte synthetische Construction, wodurch der Begriff der Materie vor unsern Augen gleichsam entstehen soll, muß somit selbst von den Schelling'schen Voraussetzungen aus als eine mißlungene bezeichnet werden, wie denn auch Schelling selbst in den Zusätzen, die er zu den einzelnen Abschnitten seiner „Ideen" im Jahre 1803, in der zweiten Auflage derselben, machte, seine frühere, im Sinne des einseitigen Fichte'schen

Idealismus gemachte Construction der Materie als mangelhaft und auch darin als unvollkommen bezeichnet hat, daß sie nicht die Schwere deducirt und auf die Construction der Qualitäten der Materie verzichtet habe.

Abgesehen aber von dieser spätern Selbstkritik Schelling's, ist die ganze Deduction auf der falschen Voraussetzung vom Gegensatze einer unbeschränkten und einer beschränkenden ursprünglichen Thätigkeit unsers Wesens gebaut, während die exacte psychologische Forschung darthut, daß in Wahrheit auch die thätige Seite unsers Wesens weder ursprünglich unbestimmt, d. h. nicht durch ein Anderes bestimmt oder bedingt ist, noch auch unbestimmt sich äußert und in's Unendliche geht. Sie ist vielmehr in ihrem Ursprunge, wie in jeder ihrer Aeußerungen stets ein bestimmtes, bedingtes und beschränktes Streben, welches zumal dem Innewerden oder dem leidenden Verhalten nicht vorhergeht, sondern als nothwendige Rückwirkung auf dasselbe — wenn auch so gut wie gleichzeitig — stets nachfolgt. Ueberdies werden auch die beiden Grundthätigkeiten unsers Wesens keineswegs, wie Schelling annimmt, frei zusammengefaßt, sondern mit der Nothwendigkeit unserer Natur schon in den ursprünglichen Lebensregungen unsers Daseins stets wechselseitig aufeinander bezogen, so daß keine jemals ohne die andere auftritt. Entgegengesetzt sind sich beide Grundthätigkeiten nicht so, als ob die eine unendlich, unbeschränkt, unbedingt, die andere endlich, bedingt, beschränkt wäre; entgegengesetzt sind sie nur in ihrer Richtung, die eine als leidende und aufnehmende, von außen nach innen gehende, die andere als strebende, thätige, von innen nach außen gehende, die eine als der Innerungsvorgang, die andere als der Aeußerungsvorgang unsers Wesens. Sie streiten auch gar nicht miteinander, sondern ergänzen sich wechselseitig, so daß keine jemals ohne die andere vor sich geht. —

Im sechsten Kapitel entwickelt nun Schelling die Grundsätze der Dynamik.

Jetzt erst (sagt er), da das Product der Anschauung Selbstdasein und Unabhängigkeit hat, kann der Verstand ein-

treten, um dasselbe als Object aufzufassen und festzuhalten; das Object steht vor ihm als etwas, das unabhängig von ihm da ist; aber in dem Object sind zugleich jene entgegengesetzten Thätigkeiten, aus denen dasselbe in der Anschauung hervorging, permanent geworden, und es erscheint jetzt als etwas, das völlig unabhängig von unserer Freiheit da ist; jene entgegengesetzten Thätigkeiten also, welche die Anschauung in ihm vereinigt hat, erscheinen als Kräfte, die dem Object an sich selbst zukommen. So schreiben wir der Materie überhaupt eine repulsive Kraft zu; das Bestreben aber, das sie jeder auf sie wirkenden Kraft entgegensetzt, denke ich als Undurchdringlichkeit und diese nicht als absolut, sondern als unendlich, dem Grade nach. Die Kraft aber, welche der andern ursprünglichen Thätigkeit, der beschränkenden und in dieser Eigenschaft gleichfalls unendlichen, wiederum im Object entspricht, muß der repulsiven oder zurücktreibenden Kraft geradezu entgegengesetzt, d. h. sie muß attractive Kraft sein. Während die Repulsivkraft den Raum zu erfüllen bestrebt ist, kann man im Gegensatze gegen sie die Attractivkraft auch als eine solche beschreiben, die den Raum auf's Leere oder auf den mathematischen Punkt, als auf absolute Grenze, zurückzubringen strebt. Alles Object der äußern Sinne ist als solches nothwendig Materie, d. h. ein durch anziehende und zurückstoßende Kräfte begrenzter Raum.

Nun ist Schelling bei dem Punkte angekommen, wo die Kant'sche analytische Behandlung des Begriffs der Materie eintritt, und es werden nun die Hauptsätze der Kant'schen Entwickelung im Auszuge mitgetheilt. Von da macht Schelling den Uebergang in's Gebiet der bloßen Erfahrung, so daß er also sachlich wieder zum Standpunkt des ersten Buches zurückkehrt, welches er als empirischen Inhalts vom zweiten als philosophischen Inhalts unterschieden hatte. Die specifische Verschiedenheit der Materie, ihre Formbestimmungen und qualitativen Eigenschaften sind es, die jetzt betrachtet werden. In Betreff dieser hatte Kant gesagt, daß alle specifische Bestimmtheit der Materie nur bestimmte Sinnesempfindung sei und daß darum über die Qualitäten der

Körper von vornherein und unabhängig von bestimmter Erfahrung Nichts bestimmt werden könne. Dies erkennt auch Schelling im Allgemeinen an, indem er bemerkt, daß alle Qualitäten nur das in der Empfindung Gegebene, also Zufällige, seien und darum hinsichtlich ihrer keine streng wissenschaftliche Erkenntniß möglich sei, — was vom einseitigen Fichte-Schelling'schen Idealismus aus, aber auch nur auf diesem Standpunkt, vollkommen richtig ist. Er erklärt darum die Chemie für eine ganz empirische Wissenschaft; da jedoch alle Qualität auf der Intensität der Grundkräfte beruhe, so könne gleichwohl die Chemie im Zusammenhang unsers Wissens Nothwendigkeit haben, da sie uns lehre, wie ein freies Spiel dynamischer Kräfte möglich sei, und da sie die Mannichfaltigkeit der Materien nur auf die mannichfaltigsten Verhältnisse der beiden Grundkräfte zurückführe. Als die angewandte oder anschaulich gemachte oder specielle Dynamik stelle die Chemie das Werden von Materien dar und sei darum die eigentliche Elementarwissenschaft der Natur zu nennen, weil erst mit dem Eintritt der Ruhe nach vollbrachtem chemischen Prozesse Stoß, Fall u. s. w. beginne.

Diese Prinzipien einer Philosophie der Chemie, welche das siebente Kapitel entwickelt, werden im achten auf einzelne Gegenstände der Chemie angewandt. Im neunten Kapitel wird auf die allgemeinen Bedingungen und den Erfolg eines chemischen Prozesses und auf die chemischen Bewegungen näher eingegangen. Eine Schlußanmerkung sollte den Uebergang zum zweiten Theil der „Ideen" bilden, welche Schelling in der Vorrede zur Schrift „Von der Weltseele" nicht fortsetzen zu wollen erklärte, ehe er sich im Stande sehe, das Ganze mit einer wissenschaftlichen Physiologie zu beschließen, die dem Ganzen erst Rundung geben könne. Vorerst achte er es für Verdienst, in dieser Wissenschaft nur überhaupt etwas zu wagen, damit an der Aufdeckung und Widerlegung des Irrthums wenigstens der Scharfsinn Anderer sich übe.

Charakteristisch und bedeutsam für den damaligen philosophischen Standpunkt Schelling's ist aber die erwähnte Schlußanmerkung zum zweiten Buche der „Ideen". Der

letzte Endzweck (heißt es darin) aller Betrachtung und Wissenschaft der Natur kann einzig die Erkenntniß der absoluten Einheit sein, die das Ganze erfaßt und sich in der Natur nur von ihrer einen Seite zu erkennen giebt. Diese ist gleichsam ihr Werkzeug, wodurch sie auf ewige Weise das im absoluten Verstande Vorgebildete zur Ausführung und Wirklichkeit bringt. In der Natur ist daher das ganze Absolute erkennbar, obgleich die erscheinende Natur nur successiv und in für uns endlosen Entwickelungen gebiert, was in der wahren zumal und auf ewige Weise ist. Die Wurzel und das Wesen der Natur ist dasjenige, was die unendliche Möglichkeit aller Dinge mit der Wirklichkeit der besondern verbindet und daher der ewige Trieb und Urgrund aller Zeugung ist. Wenn wir demnach von diesem vollkommensten aller organischen Wesen, welches aller Dinge Möglichkeit und Wirklichkeit zugleich ist, bisher nur die getrennten Seiten betrachtet haben, worin es sich in Licht und Materie für die Erscheinung verliert; so steht uns nun der Zugang zu dem wahren Innern in den Enthüllungen der Natur offen, durch welche wir endlich bis zur vollkommensten Erkenntniß der göttlichen Natur dringen, in der Vernunft als der Indifferenz, worin in gleichem Maaß und Gewicht alle Dinge als Eins liegen, und diese Hülle, in welche der Act des ewigen Producirens sich kleidet, selbst in das Wesen der absoluten Idealität aufgelöst erscheint. Der höchste Genuß der Seele ist, durch die Wissenschaft bis zur Anschauung dieser vollkommensten, Alles befriedigenden und in sich fassenden Harmonie gedrungen zu sein, deren Erkenntniß jede andere so weit übertrifft, als das Ganze vortrefflicher ist, als der Theil, das Wesen besser als das Einzelne, der Grund der Erkenntniß herrlicher als die Erkenntniß selbst. —

Mit diesem hohen Schwunge wissenschaftlicher Begeisterung schließt das Buch, in welchem überhaupt eine lebhafte Rhetorik und phantasievolle Darstellung nicht selten die nüchterne sachlich und auch sprachlich klare und durchsichtige Erörterung unterbricht. Die innerliche Hast und Eile, die den Verfasser rasch von Production zu Production trieb, macht

sich allenthalben bemerklich und verräth sich nicht minder in kleinen Nachlässigkeiten des Styls, die häufig wiederkehren, wie in methodelosem Durcheinanderwerfen der abgehandelten Materien, in den gelegentlichen Abschweifungen vom eigentlichen Thema auf nebenliegende Gegenstände, in dem bald behaglichen, bald lebhaft erregten Sichgehenlassen, wodurch auch diese Schelling'sche Arbeit sich charakterisirt. Auch hier geht es nicht ohne zahlreiche, dem Text beigefügte Anmerkungen ab.

III.

In allen diesen Beziehungen macht sich auch in der nächsten naturphilosophischen Schrift Schelling's „Von der Weltseele", die ebenfalls noch in Leipzig ausgearbeitet wurde und im Jahre 1798 im Druck erschien, kaum ein stylistischer Fortschritt bemerkbar. Wir begegnen hier kaum einer weniger chaotischen und solidern Beziehung auf das Detail der naturwissenschaftlichen Empirie; die gänzlich zufällige, ungeordnete und unmethodische Behandlung der Gegenstände bleibt hier wie dort dieselbe, und statt strenger Wissenschaftlichkeit findet man ein geistreiches Raisonnement, das sich bald polemisch und kritisch ausläßt, bald zwischen entgegengesetzten Theorien der empirischen Forscher zu vermitteln und ihre Einseitigkeit auszugleichen sucht, bald eigene Einfälle, Vermuthungen und Erklärungsversuche mit großer Zuversichtlichkeit vorträgt, die sich fortwährend auch in bestimmten Wendungen immer von Neuem ausdrückt.

Wie wenig überdies ein Ueberschreiten des Standpunkts der Wissenschaftslehre in Schelling's Sinne lag, geht unter Anderm aus dessen eigener Aeußerung hervor, wenn er sagt: Der ursprüngliche Gegensatz, in welchem der Keim einer allgemeinen Weltorganisation liegt, ist keiner empirischen, sondern nur einer transscendentalen Ableitung fähig. Ihr Ursprung ist in der ursprünglichen Duplicität unsers Geistes zu suchen, der nur aus entgegengesetzten Thätigkeiten ein endliches Product construirt. Diejenigen, welche sich an das Experimentiren halten, wissen von jenem Gesetze Nichts;

Diejenigen, welche denselben schlechthin aufstellen, setzen sich dem Vorwurfe aus, daß sie hypothetische Elemente erdichten, wo sie experimentiren sollten. Dieser Widerspruch kann nur durch eine Philosophie der Natur ausgeglichen werden.

Ein solcher Ausgleichungsversuch wollte auch die Schrift „Von der Weltseele" sein, die sich schon auf dem Titel als „eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus" giebt. In welchem Sinne dies geschieht und welches die Bedeutung dieses Versuchs sei, darüber giebt Schelling in der Vorrede Aufschluß. Die Betrachtung (heißt es hier) sowohl der allgemeinen Naturveränderungen, als des Fortgangs und Bestands der organischen Welt führt zwar den Naturforscher auf ein gemeinschaftliches Prinzip, das zwischen anorganischer und organischer Natur fluctuirend die erste Ursache aller Veränderungen in jener und den letzten Grund aller Thätigkeit in dieser enthält, ein Prinzip, das, da es überall gegenwärtig ist, nirgends ist, und weil es Alles ist, nichts Bestimmtes und Besonderes sein kann, für welches die Sprache deswegen keine eigentliche Bezeichnung hat, und dessen Idee die älteste Philosophie nur in dichterischen Vorstellungen uns überliefert hat. Jede in sich selbst zurückkehrende Bewegung (sagt Schelling, dies ergänzend, sogleich im Anfang der Schrift) setzt als Bedingung ihrer Möglichkeit eine positive Kraft voraus, welche als Impuls die Bewegung anfacht, gleichsam den Ansatz zur Linie macht, und eine negative, die als Anziehung die Bewegung in sich selbst zurücklenkt oder sie verhindert, in eine gerade Linie auszuschlagen. Das positive Prinzip ist die erste Kraft der Natur, das negative die zweite Kraft der Natur. Diese beiden streitenden Kräfte, zugleich in der Einheit und im Conflict vorgestellt, führen auf die Idee eines organisirenden, die Welt zum System bildenden Prinzips, wie ein solches vielleicht die Alten durch die Weltseele andeuten wollten. Wäre die ursprünglich positive Kraft unendlich, so fiele sie ganz außerhalb aller Schranken möglicher Wahrnehmung; durch die entgegengesetzte beschränkt, wird sie eine endliche Größe und fängt an, Object

der Wahrnehmung zu sein, oder offenbart sich in Erscheinungen. Da nun das einzig unmittelbare Object der Wahrnehmung das Positive in jeder Erscheinung ist, auf das Negative nur geschlossen werden kann; so ist das unmittelbare Object der höhern Naturlehre nur das positive Prinzip aller Bewegung oder die erste Kraft der Natur, die sich hinter den einzelnen Erscheinungen, in denen sie offenbar wird, vor dem begierigen Auge verbirgt und in einzelnen Materien sich durch den ganzen Weltraum ergießt.

Ueber diese erste Kraft der Natur verbreitet sich die erste Abtheilung des Buches, welche somit wesentlich die Wiederholung und weitere Ausführung des Grundgedankens der „Ideen" ist, daß die Natur die Einheit entgegengesetzter Kräfte sei.

Das erste Phänomen dieses ersten positiven Prinzips oder der allgemeinen Naturkraft, durch welches Bewegung angefacht oder erhalten wird, ist eine Materie: das Licht. Denn es ist erster Grundsatz der Naturlehre, kein Prinzip als absolut anzusehen und als Vehikel jeder Kraft in der Natur ein materielles Prinzip anzunehmen; das Phänomen jeder den Raum erfüllenden Kraft ist eine Materie. Wo aber Erscheinungen sind, da sind schon entgegengesetzte Kräfte; die Naturlehre setzt darum als unmittelbares Prinzip eine allgemeine Duplicität, und um diese begreifen zu können, eine allgemeine Identität der Materie voraus. Weder das Prinzip absoluter Differenz, noch das Prinzip absoluter Identität ist das wahre; die Wahrheit liegt in der Vereinigung beider. Das Positive an sich selbst ist absolut Eines, daher die uralte, zu keiner Zeit erloschene Idee einer Urmaterie, des Aethers, welche wie in einem unendlichen Prisma gebrochen, in zahllose Materien als einzelne Strahlen sich ausbreitet. Alle Mannichfaltigkeit in der Welt entsteht erst durch die verschiedenen Schranken, innerhalb welcher das Positive wirkt; die positive Kraft erst erweckt die negative, und keine ist in der ganzen Natur ohne die andere da.

1. Die Phänomene des Lichts. Alles Licht, das wir kennen, ist nur Phänomen einer Entwickelung; nun ist

aber jede Entwickelung und jedes Werden einer Materie von einer eigenthümlichen Bewegung begleitet. Obgleich sich aber das Licht mit wunderbarer Schnelligkeit bewegt, ist es doch nicht mehr und nicht weniger träg, als jede andere Materie, deren Bewegung kein Gegenstand der Wahrnehmung ist; denn absolute Ruhe in der Welt ist ein Unding und alle Ruhe in der Welt ist nur scheinbar, keineswegs aber ein gänzlicher Mangel der Bewegung. Die Bewegung des Lichts ist also eine ursprüngliche Bewegung, die jeder Materie als solcher zukommt, nur daß sie, sobald die Materie einen permanenten Zustand erreicht hat, mit einem Minimum von Geschwindigkeit geschieht, zu welchem das Licht gleichfalls gelangen würde, sobald seine ursprünglichen Kräfte ein gemeinschaftliches Moment erreicht hätten. Was das Licht in den Schranken der Materie zurückhält, was seine Bewegung zur endlichen und zum Gegenstande der Wahrnehmung macht, ist seine Ponderabilität; denn die Schwere kann im Licht zwar als verschwindend, niemals aber als völlig vereint betrachtet werden. Die Behauptung der Materialität des Lichts schließt jedoch nicht die entgegengesetzte Meinung aus, daß das Licht das Phänomen eines bewegten Mediums sei; die Theorien Newton's und Euler's sind als wechselseitige Ergänzungen von einander zu betrachten.

Was wir Licht nennen, ist selbst das Phänomen einer höhern Materie, die noch vielfacher anderer Verbindungen fähig ist und mit jeder neuen Verbindung auch eine andere Wirkungsart annimmt. Im Licht, obgleich es das einfachste Element zu sein scheint, muß nichtsdestoweniger eine ursprüngliche Duplicität angenommen werden; es muß einer Entzweiung fähig sein und bildet so die ersten Prinzipien des allgemeinen Dualismus der Natur; denn ohne ursprüngliche Heterogeneität würde keine partielle Bewegung in der Welt möglich sein.

Auf der ersten Stufe seiner Entfaltung offenbart sich das Licht durch Phänomene, die nur der Oberfläche der Körper angehören. Das Licht ist nur vermittelst seines expandirenden Prinzips einer Fortpflanzung fähig. Durchsichtige

Körper durchdringt es nur, insofern diese seine positive Materie anziehen; und diese positive, im Licht wirksame Materie ist das Prinzip der allgemeinen dynamischen Gemeinschaft in der Welt, dem eben deshalb Nichts absolut undurchdringlich ist. In ebendemselben Maße, als ein durchsichtiger Körper die positive Materie des Lichts anzieht, stößt er die negative zurück. Die Farbenstrahlen bezeichnen also nur die verschiedenen Verhältnisse, welche zwischen der positiven und negativen Materie des Lichts möglich sind. — Welche Wirkungen übt nun aber das Licht auf die Körper selbst aus? Das Licht erwärmt die Körper in dem Grade, als diese fähig sind, ihm seine negative Materie zu entziehen. Da nun aber jede Wirkung in der Natur Wechselwirkung ist, so kann das Licht seine negative Materie nicht verlieren, ohne zugleich mit einem andern Prinzip in Verbindung zu treten, welches zwar in der Anschauung nicht darstellbar ist, aber doch nothwendig vorausgesetzt werden muß. Dieses andere Prinzip existirt aber ganz und gar nicht an sich, wie die Chemiker das Phlogiston faßten, sondern nur im Gegensatz und als Wechselbegriff zum Orygen des Lichts, d. h. es existirt nur im Augenblicke des Conflicts, den das Licht in jedem phlogistischen Körper erregt, indem es ihn erwärmt. Orygen und Phlogiston sind die negativen Materien desselben positiven Prinzips, das sich im Licht und in der Wärme offenbart. Hier haben wir also den ersten Anfang des allgemeinen Dualismus in der Natur.

2. Construction der Wärmelehre. Wenn es eine Urmaterie giebt, die alle Körper entweder als Licht oder als Wärme durchdringt, so müssen auch alle Körper, die nicht vom Lichte durchdrungen, also undurchsichtig sind, von Wärmemateriе ursprünglich durchdrungen sein, die zu ihrem Wesen so nothwendig gehört, als das Licht zum Wesen durchsichtiger Körper. Durch den steten Einfluß des Lichts auf undurchsichtige Körper und durch andere Ursachen, vorzüglich Capacitätsveränderungen, wird ein allgemein circulirendes Wärmefluidum immer neu erzeugt. Diese frei verbreitete Wärme, da sie äußerst elastisch ist, erhält sich selbst in einem

steten Gleichgewicht, das nur gestört wird durch die eigenthümliche Beschaffenheit der Körper. Die Quantität freier Wärmematerie, die jeder Körper als eine eigenthümliche Atmosphäre um sich sammelt, bestimmt seine specifische Wärme. Bei einem bestimmten Grade der Qualität bildet eine und dieselbe Materie Licht, bei einem andern Grade dagegen Wärmematerie. Auf diese Art können wir uns das positive Prinzip phlogistischer Körper als Wärmematerie vorstellen, so daß alle brennbaren Stoffe nichts anders wären, als eine in verschiedenem Grade verdichtete und in verschiedenem Grade auflösbare Wärmematerie. Und dieses absolute Wärmeprinzip des Körpers kann durch äußern Einfluß, z. B. des Lichts, in verschiedenem Grade erregt werden. Erst dadurch erhält der Begriff von Wärmecapacität reelle Bedeutung.

Wir sehen also hier eine außerordentlich elastische Materie, die zwischen allen Körpern vertheilt und ein gemeinschaftliches Medium bildet, durch welches die in einem Körper vorgehende Veränderung dem andern in einer beträchtlichen Entfernung fühlbar wird. Diese Materie ist so durchdringend, daß das Innere keines Körpers ihr verschlossen ist; sie stellt ein Medium dar, das selbst durch die festesten Körper stetig und ununterbrochen hindurchgeht. Und nur durch sich selbst wird diese Materie im Gleichgewicht erhalten. Die Wärmecapacität eines Körpers ist nur das Minus von Zurückstoßungskraft, das er gegen fremde Wärmematerie äußert. Die specifische Wärme eines Körpers beim Gleichgewicht der Temperatur, oder die Capacität desselben, wenn dieses Gleichgewicht desselben gestört wird, verhält sich umgekehrt, wie seine absolute Wärme oder wie der Grad der Erregbarkeit seines ursprünglichen Wärmeprinzips. Hinwiederum verhält sich die absolute Wärme eines Körpers beim Gleichgewicht der Temperatur, wie seine specifische, und bei gestörtem Gleichgewicht umgekehrt, wie seine Capacität.

Wie wird nun die verschiedene Wärmeleitungskraft der Körper bestimmt? Wärmeleiter sind solche Körper, deren eigenes Wärmeprinzip, durch Wirkung der Wärmematerie erregt, diese forttreibt und zurückstößt. Nichtleiter der Wärme

sind solche, an welche sich die Wärmematerie nur durch ihre eigene Elasticität fortbewegt, die sich also gegen die Wärme neutral verhalten. Darum verhält sich die Leitungsfähigkeit der Körper, wie ihre Erregbarkeit durch Wärme, und umgekehrt wie ihre Capacität.

3. Der Dualismus der Luftarten und der Elektricität. Allmählich mannichfaltiger und bestimmter entwickelt sich der allgemeine Dualismus der Natur. Daß in dem allgemeinen Medium der unsern Erdkörper umgebenden Luft die entgegengesetzten Prinzipien des Lebens vereinigt seien, hat die Erfahrung gelehrt, noch ehe die Prinzipien des allgemeinen Dualismus aufgestellt waren. Man muß annehmen, daß auch in jedem chemischen Prozesse ein solcher Dualismus entgegengesetzter, wechselseitig erregter Kräfte herrsche; denn in jedem chemischen Prozesse entstehen Qualitäten, die vorher nicht da waren und die ihren Ursprung blos dem Streben entgegengesetzter Kräfte verdanken, sich in's Gleichgewicht zu setzen. Die chemische Anziehung der Körper und die allgemeine Anziehung stehen beide unter demselben ursprünglichen Gesetze, daß nämlich die Materie überhaupt ihre Existenz im Raume durch ein continuirliches Bestreben nach Gleichgewicht offenbare, ohne welches alle Stoffe einer Zerstreuung in's Unendliche ausgesetzt wären. Was die chemische Anziehung von der allgemeinen unterscheidet, ist nur die eigenthümliche Sphäre, in welche die Körper, zwischen denen sie stattfindet, durch besondere Naturoperationen gleichsam erhoben und dadurch den Gesetzen der allgemeinen Schwere entzogen werden. Je zwei Körper, die miteinander in chemischer Wechselwirkung stehen, bilden vom ersten Augenblick ihrer Wechselwirkung an ein besonderes, eigenes und für sich bestehendes System und kehren erst, nachdem sie sich gegenseitig auf ein gemeinschaftliches Moment der Kraft reducirt haben, unter das Gesetz der allgemeinen Schwere zurück.

Nicht also weil beide Elektricitäten einander entgegengesetzt sind, ziehen sie sich an, sondern umgekehrt, weil sie sich anziehen, sind sie sich entgegengesetzt. Da aber nur

Größen einer Art sich reell entgegengesetzt sein können, so müssen die beiden Elektricitäten etwas Gemeinschaftliches haben. Dieses Gemeinschaftliche bei der elektrischen Materie, als einem zusammengesetzten Fluidum, ist die expandirende Kraft des Lichts; unterscheiden also können sich beide nur durch ihre ponderablen Basen. Ist die Quelle alles Lichts, das wir entwickeln können, in der Lebensluft zu suchen, so müßte auch die elektrische Materie ihren Ursprung einer Zerlegung dieser Luft verdanken. Alle Beobachtungen über Erregung elektrischer Beschaffenheit weisen darauf hin, daß die elektrischen Erscheinungen in den allgemeinen Verkehr zwischen Licht und Wärme und in die allgemeinen Verhältnisse der Körper zur allgemein verbreiteten elastischen Materie, von der sie umgeben sind. Ist irgend etwas beweisend für die Identität der positiven Materie des Lichts, der Wärme und der Elektricität, so ist es die Uebereinstimmung der Gesetze, nach welchen sie in diesen verschiedenen Zuständen, deren sie fähig ist, von den Körpern angezogen oder zurückgestoßen wird.

4. Die Polarität in der Erdatmosphäre. Die Erzeugung der Elektricität im Großen hängt so sehr zusammen mit der Beschaffenheit der Atmosphäre und den merkwürdigsten Revolutionen derselben, daß eine neue und auf genaue Versuche gebaute Theorie der Elektricität endlich vielleicht auch über den dunkelsten Theil der Naturlehre, die Meteorologie, einen neuen Tag heraufführen würde. Wenn die Erdatmosphäre, durch die der allgemeine Kreislauf der Natur geht, ein Product heterogener Prinzipien ist, sollten nicht alle Veränderungen in ihr dem allgemeinen Gesetze des Dualismus und der Polarität unterworfen sein, so daß positive und negative atmosphärische Prozesse sich continuirlich im Gleichgewicht halten und die Atmosphäre ein Product entgegengesetzter elektrischer Materien wäre, die in verschiedenem quantitativen Verhältniß beständig entwickelt wird.

Die eigentliche Kraft der Natur wohnt nicht in der todten Materie, aus der die Masse der Weltkörper geballt ist; denn diese ist nur der Niederschlag des allgemeinen chemischen Pro-

zesses, der die edleren Materien von den unedleren schied. Die Räume, durch welche die Masse der Weltkörper gleichförmig verbreitet war, sind durch dieses Fällen der gröbern Materie nicht leer geworden, sondern erst alsdann haben sich die expansiven Flüssigkeiten freier und ungehinderter durch alle Räume der Welt verbreitet. In diesen Regionen eigentlich liegt der unerschöpfliche Quell positiver Kräfte, die in einzelnen Materien sich nach allen Richtungen verbreiten und Bewegung und Leben auf den festen Weltkörpern erzwingen und unterhalten. Was jeder einzelne Weltkörper sich von solchen Materien aneignen kann, sammelt er um sich als Atmosphäre, die jetzt für ihn der unmittelbare Quell aller belebenden Kräfte wird, obgleich ihr selbst diese Kräfte nur aus einem Quell zuströmen, der in weit entfernteren Regionen liegt, wohin nur unsere Schlüsse, nicht aber unsere Beobachtungen reichen. Auch die Barometerveränderungen sind dem allgemeinen Gesetze der Polarität der Erde unterworfen.

Resultat. Daß in der ganzen Natur entzweite, reell entgegengesetzte Prinzipien wirksam sind, ist von vornherein gewiß; diese entgegengesetzten Prinzipien in einem Körper vereinigt, ertheilen ihm die Polarität, durch deren Erscheinungen wir also nur gleichsam die engere und bestimmtere Sphäre kennen lernen, innerhalb welcher der allgemeine Dualismus in der ganzen Natur wirkt. Das Gesetz der Polarität ist ein allgemeines Weltgesetz, das in jedem einzelnen Planetensystem, auf jedem untergeordneten Körper ebenso wirksam ist, als in unserm Planetensystem auf der Erde. Ohne Zweifel ist die magnetische Polarität der Erde die ursprünglichste Erscheinung des allgemeinen Dualismus, der in der Physik weiter nicht abgeleitet werden kann, sondern schlechthin vorausgesetzt werden muß, und der in der elektrischen Polarität schon auf einer viel tiefern Stufe erscheint, bis er endlich in der Heterogeneität zweier Luftarten in der Nähe der Erde und zuletzt in den belebten Organisationen, wo er eine neue Welt bildet, für das gemeine Auge wenigstens verschwindet. —

Jetzt aber — Sicelides Musae, paullo majora canamus! Mit diesem Motto aus Virgil eröffnet Schelling in gesteigertem Selbstgefühle die zweite Abtheilung der Schrift „Von der Weltseele", mit der Ueberschrift: Ueber den Ursprung des allgemeinen Organismus. Schelling theilt die Ansicht Kant's vom Wesen des Organischen, wonach dasselbe ein Ganzes ist, dessen Glieder in Wechselwirkung stehen und in welchem der Theil durch das Ganze bedingt ist. Dieser Kant'sche Grundgedanke wird von Schelling durch den Nachweis fortgebildet, daß Mechanismus und Chemismus nicht Prinzip, sondern nur Bedingungen des Organischen seien, welches in seiner Thätigkeit sich selbst Ursache und Wirkung sei.

1. Vegetation und Leben bestehen nur im Prozesse selbst; es ist also zu untersuchen, durch welche Mittel die Natur dem Prozeß Permanenz gebe, durch welches Mittel sie verhindere, daß es z. B. im thierischen Körper, so lange er lebt, nie zum endlichen Product kommt. Denn es ist offenbar genug, daß das Leben in einem steten Werden besteht, und daß jedes Product eben als dieses todt ist. Daher das Schwanken der Natur zwischen entgegengesetzten Zwecken, das Gleichgewicht conträrer Prinzipien zu erreichen und doch den Dualismus, in welchem allein sie selbst fortdauert, zu erhalten, in welchem Schwanken der Natur, wobei es nie zum Produkt kommt, eigentlich jedes belebte Wesen seine Fortdauer findet. Seitdem man entdeckt hat, daß die Pflanzen, dem Licht ausgesetzt, Lebensluft aushauchen, und daß dagegen die Thiere beim Athmen Lebensluft zersetzen, hat man bei dieser ursprünglich innern Verschiedenheit beider Organisationen nicht mehr nöthig, äußere Unterscheidungsmerkmale aufzusuchen, da alle diese aus jenem ursprünglichen Gegensatze erst abgeleitet werden müssen.

Die Vegetation ist negativer Lebensprozeß. Die Pflanze selbst hat kein Leben, sie entsteht nur durch Entwickelung des Lebensprinzips und hat nur den Schein des Lebens im Moment dieses negativen Prozesses; erst das Thier hat Leben in sich, denn es erzeugt selbst unaufhörlich das

lebende Prinzip, das der Pflanze durch fremden Einfluß entzogen wird.

Der Begriff des Lebens soll construirt werden, heißt nichts anders, als: er soll als Naturerscheinung erklärt werden. Hier sind nur drei Fälle möglich. Entweder: der Grund oder die erste Ursache des Lebens liegt einzig und allein in der thierischen Materie selbst. Alle wahren Physiologen sind aber darin einig, daß die animalischen Naturoperationen weder aus Gesetzen des Stoßes oder der Schwere, noch aus chemischen Operationen erklärbar sind. Dazu kommt, daß das Wesen der Organisation in der Unzertrennlichkeit der Materie und der Form besteht, oder darin, daß die organisirte Materie bis in's Unendliche individualisirt ist. Ist also vom Entstehen der thierischen Materie die Rede, so verlangt man, daß eine Bewegung gefunden werde, in welcher die Materie eines Dinges zugleich mit seiner Form durch eine und dieselbe Operation der Natur entsteht. Materie sehen wir allerdings nur in chemischen Operationen entstehen, und man erkennt darum ganz richtig den geheimen Handgriff der Natur, dessen sie sich bei ihrem beständigen Individualisiren der Materie, in einzelnen Organisationen, bedient. Anstatt aber nun Vegetation und Leben chemische Prozesse zu nennen, wäre es weit natürlicher, umgekehrt vielmehr manche chemische Prozesse umgekehrte Organisationsprozesse zu nennen, da es begreiflicher ist, wie der allgemeine Bildungstrieb der Natur endlich in todten Produkten erstirbt, als wie umgekehrt der mechanische Hang der Natur zu Krystallisationen sich zu vegetativen und lebendigen Bildungen hinaufläutert. Geschieht also freilich die Bildung thierischer Materie stets nur nach chemischen Analogien, so setzt diese Bildung, wo sie geschieht, immer das Leben selbst schon voraus, und die thierische Materie ist Produkt des Lebens, die einzelnen Naturdinge sind ebenso viele Beschränkungen oder einzelne Anschauungsweisen des allgemeinen Organismus. Das Wesentliche aller Dinge ist das Leben, und auch das Todte in der Natur ist nur das erloschene Leben.

So stellt sich als Gegensatz der andere mögliche Fall heraus: der Grund des Lebens liegt ganz und gar außerhalb der thierischen Materie. Dies müßte die Consequenz derjenigen Physiologen sein, welche annehmen, daß die Nerven durch eine äußere Ursache in Bewegung gesetzt werden. Dann aber wäre der Körper in Ansehung des Lebens absolut passiv. Absolute Passivität ist jedoch ein völlig sinnloser Begriff; Passivität gegen irgend eine Ursache bedeutet nur ein Minus von Widerstand gegen diese Ursache, und jedem positiven Prinzip in der Welt steht darum nothwendig ein negatives entgegen. So muß also dem positiven Prinzip außer der thierischen Materie ein negatives Prinzip in dieser Materie entsprechen, und so liegt das Wahre in der Vereinigung der beiden Extreme und der Grund des Lebens ist in entgegengesetzten Prinzipien enthalten, wovon das positive außer dem lebenden Individuum, das negative im Individuum selbst zu suchen ist.

Das positive Prinzip des Lebens kann nun keinem Individuum eigenthümlich sein; dasselbe ist durch die ganze Schöpfung verbreitet und durchdringt jedes einzelne Wesen als der gemeinschaftliche Athem der Natur. So liegt also, was edeln Geistern gemein ist, außerhalb der Sphäre der Individualität, es liegt im Unermeßlichen, im Absoluten. Was dagegen Geist von Geist unterscheidet, ist das negative, individualisirende Prinzip in jedem. So individualisirt sich das allgemeine Prinzip des Lebens in jedem einzelnen lebenden Wesen als in einer besondern Welt, nach dem verschiedenen Grade seiner Receptivität. Die ganze Mannichfaltigkeit des Lebens in der ganzen Schöpfung liegt in jener Einheit des positiven Prinzips in allen Wesen und der Verschiedenheit des negativen Prinzips in einzelnen. Obgleich sich der große Haller von der mechanischen Philosophie nicht völlig losmachen konnte, so wurde doch durch ihn zuerst ein Prinzip des Lebens aufgestellt, das aus mechanischen Begriffen unerklärbar ist und für welches er einen Begriff aus der Physiologie des innern Sinnes entlehnen mußte; er hat stillschweigend vorausgesagt, daß der Begriff

des Lebens nicht ohne einen Dualismus entgegengesetzter Prinzipien, sondern nur als absolute Vereinigung der Activität und Passivität in jedem Naturindividuum construirbar ist. Der Schottländer Brown läßt zwar das thierische Leben aus zwei Factoren, der thierischen Erregbarkeit und den erregenden Potenzen, entspringen; unter den letztern begreift er aber Prinzipien, die schon den negativen Bedingungen des Lebens gehören, denen also die Bedeutung positiver Ursachen des Lebens nicht zugeschrieben werden kann. Zu den höchsten Prinzipien des Lebens hat sich der Schottländer nicht erhoben, sondern ist als Physiolog auf einer untergeordneten Stufe stehen geblieben. Als Nosologe dagegen, was er allein sein wollte, wird sein Verdienst immer mehr anerkannt werden, da die unmittelbare Quelle aller Krankheiten doch in den negativen Bedingungen des Lebens zu suchen ist, von denen auch Brown seinen ganzen Eintheilungsgrund der Krankheiten hergenommen hat.

2. Die negative Bedingung des Lebensprozesses ist ein Antagonismus negativer Prinzipien, der durch den continuirlichen Einfluß des positiven Prinzips, als erster Ursache des Lebens, unterhalten wird. Soll dieser Antagonismus im lebenden Wesen permanent sein, so muß das Gleichgewicht der Prinzipien in ihm continuirlich gestört und immer wieder hergestellt werden. Davon aber kann der Grund abermals nicht im lebenden Individuum liegen. In dieser continuirlichen Wiederherstellung und Störung des Gleichgewichts besteht eigentlich allein das Leben. Wachsthum und Ernährung, als Ansatz todter Masse, sind eine blinde Naturwirkung, die wider die eigentliche Absicht der Natur als eine Folge, die sie nicht verhindern kann, aus nothwendigen in der anorganischen wie in der organischen Welt herrschenden Gesetzen hervorgeht. In dem Streben und Widerstreben der trägen, nach Gleichgewicht verlangenden Materie und der belebenden, das Gleichgewicht hassenden Natur wird die todte Masse gezwungen, wenigstens in bestimmter Form und Gestalt anzuschießen, welche deshalb der menschlichen Urtheilskraft als Zweck der Natur erscheint,

da diese Form nicht entstehen konnte, als indem die Natur die entgegengesetzten Elemente so lange als möglich auseinanderhielt. Mischung so wenig, als Form der Organe kann Ursache des Lebensprozesses sein, sondern umgekehrt ist der Lebensprozeß selbst Ursache der Mischung sowohl, als der Form der Organe. Und wenn wir nicht etwa blos die Bedingungen, sondern eine erste und absolute Ursache des Lebensprozesses aufsuchen wollen; so ist diese Ursache außerhalb der Organe zu suchen und muß eine viel höhere sein, als Structur und Mischung der letztern. Die Eigenschaften der thierischen Materie sowohl im Ganzen, als in einzelnen Organen sind nicht von ihrer ursprünglichen Form, sondern umgekehrt die Form der thierischen Materie ist im Ganzen sowohl, als in einzelnen Organen von ihren ursprünglichen Eigenschaften abhängig. Hiermit erst ist der Schlüssel zur Erklärung des Organischen gefunden.

Wenn ein Theil der Naturforscher eine besondere Lebenskraft annimmt, welche als eine magische Gewalt alle Wirkungen der Naturgesetze im belebten Wesen aufhebt; so heben sie eben damit von vornherein alle Möglichkeit auf, die Organisation physikalisch zu erklären. Wenn dagegen andere den Ursprung aus todten chemischen Kräften erklären, so heben sie eben damit alle Freiheit der Natur im Bilden und Organisiren auf. Beides aber soll vereinigt und dargethan werden, wie die Natur in ihrer blinden Gesetzmäßigkeit einen Schein der Freiheit behaupten, und wie sie umgekehrt, indem sie frei zu wirken scheint, doch nur einer blinden Gesetzmäßigkeit gehorchen könne. Für diese Vereinigung von Freiheit und Gesetzmäßigkeit haben wir nun keinen andern Begriff, als den Begriff Trieb. Allein der Bildungstrieb ist nur ein Ausdruck für jene ursprüngliche Vereinigung von Freiheit und Gesetzmäßigkeit in allen Naturbildungen, nicht aber ein Erklärungsgrund dieser Vereinigung selbst. Auf dem Gebiete der Naturwissenschaft ist er ein völlig fremder Begriff, nichts anders als ein Schlagbaum für die forschende Vernunft oder das Polster einer dunkeln Qualität, um die Vernunft darauf zur Ruhe zu bringen. Dieser Trieb

setzt organische Natur schon voraus, in welcher er allein wirksam sein kann; er setzt mithin selbst eine höhere Organisation voraus, d. h. er fordert eine solche, die in der organisirten Materie in's Unendliche fort, also überhaupt nicht zu finden ist, also nur außer der Organisation aufgesucht werden kann. Es muß ein dem chemischen Prozeß nicht unterworfenes Prinzip vorausgesetzt werden, welches continuirlich auf die thierische Materie einwirkt und den Naturprozeß immer neu anfacht.

Das letzte Ziel der Natur in allen ihren Operationen ist das allmähliche Individualisiren; das Wachsthum aller Organisationen ist nur ein fortschreitendes Individualisiren, dessen Gipfel in der ausgebildeten Zeugungskraft entgegengesetzter Geschlechter erreicht wird. Es ist eine und dieselbe Entwickelung, wodurch beide Geschlechter entspringen, nur auf verschiedenen Stufen der Entwickelung geschieht die Trennung in zwei Geschlechter; sie ist nur der letzte Schritt zur Individualisirung, und nachdem die Prinzipien des Lebens in einzelnen Wesen bis zur Entgegensetzung individualisirt sind, eilt die Natur, durch Vereinigung beider Geschlechter die Homogeneität wiederherzustellen.

3. Welches ist nun aber die Natur und der Ursprung jenes vorausgesetzten positiven Prinzips oder der ersten, absoluten Ursache des Lebens? Das Leben besteht in einem Kreislauf, in einer Aufeinanderfolge von Prozessen, die continuirlich in sich selbst zurückkehren, so daß es unmöglich ist anzugeben, welcher Prozeß eigentlich das Leben anfache, welcher der frühere und welcher der spätere sei. Jede Organisation ist ein in sich beschlossenes Ganzes, in welchem Alles zugleich ist und in welchem es kein Vor und kein Nach giebt. Keiner jener entgegengesetzten Prozesse bestimmt den andern, sondern beide bestimmen sich wechselseitig und halten sich wechselseitig im Gleichgewicht. Die Irritabilität ist gleichsam der Mittelpunkt, um den alle organischen Kräfte sich sammeln; ihre Ursachen entdecken hieße das Geheimniß des Lebens enthüllen und den Schleier der Natur aufheben. Die Sensibilität ist aber nur als das Negative der Irritabilität

vorstellbar; keine ohne die andere. Durch die Sphäre seiner Irritabilität ist dem Thier die Sphäre seiner Sensibilität, und umgekehrt durch die Sphäre seiner Sensibilität die Sphäre seiner Irritabilität bestimmt. Beide in einem Begriffe zusammengefaßt, machen den Begriff des Instincts. Eben dadurch, um es mit Einem Worte zu sagen, unterscheidet sich das Lebende vom Todten, daß dieses jedes Eindrucks fähig ist, jenem aber eine bestimmte Sphäre eigenthümlicher Eindrücke durch seine Natur zum Voraus bestimmt ist.

Da es nun unläugbar ist, daß im lebendigen Wesen eine Stufenfolge der Functionen statt hat, da die Natur dem animalischen Prozeß die Irritabilität, der Irritabilität die Sensibilität entgegenstellte und so einen Antagonismus der Kräfte veranstaltete, die sich wechselseitig das Gleichgewicht halten; so wird man auf den Gedanken geleitet, daß alle diese Functionen nur Zweige einer und derselben Kraft seien und die Eine Ursache des Lebens in ihnen nur als in ihren einzelnen Erscheinungen hervortrete. Wie aber geht die allgemeine Bildungskraft der Materie, die auch in der anorganischen Natur herrschend ist, in Bildungstrieb über? Die Bildungskraft wird zum Bildungstrieb, sobald zu der todten Wirkung der Bildungskraft etwas Zufälliges, etwa der störende Einfluß eines fremden, und zwar materiellen, Prinzips hinzukommt, das freilich nicht wieder eine Kraft sein kann; denn das Wesen des Lebens besteht überhaupt nicht in einer Kraft, sondern in einem freien Spiel von Kräften. Organisation und Leben drücken überhaupt nichts an sich Bestehendes, sondern nur eine bestimmte Form des Seins, ein Gemeinsames aus mehreren zusammenwirkenden Ursachen aus; das Prinzip des Lebens ist also nur die Ursache einer bestimmten Form des Seins, nicht die Ursache des Seins, denn eine solche ist gar nicht zu denken. In seinen Wirkungen ist dieses Prinzip allein durch die Receptivität des Stoffs beschränkt, mit dem es sich identificirt hat; obgleich aller Formen empfänglich, ist dasselbe doch ursprünglich selbst formlos und nirgends als bestimmte Materie darstellbar.

Das Prinzip des Lebens ist nicht von außen in die organische Materie gekommen, sondern umgekehrt, dieses Prinzip hat sich die organische Materie angebildet, und ohne als Bestandtheil in den Lebensprozeß einzugehen, ist es das Unveränderliche in jedem organischen Wesen. So aber ist es zu einem aus der Organisation selbst unerklärbaren Prinzip geworden, dessen Einwirkung nur als ein immer reger Trieb dem Gefühl sich offenbart. Da nun dieses Prinzip die Continuität der anorganischen und der organischen Natur unterhält und die ganze Natur zu einem allgemeinen Organismus verknüpft, der selbst die Bedingung und insofern auch das Positive des Mechanismus ist; so erkennen wir auf's Neue in ihm, diesem positiven Prinzip des Lebens, jenes Wesen, das die älteste Philosophie als die gemeinschaftliche Seele der Natur ahnend begrüßte und das einige Physiker jener Zeit mit dem formenden und bildenden Aether, dem Antheil der edelsten Naturen, für Eines hielten. —

So ist Schelling mit dem Schlusse seiner Schrift wieder zum Anfange derselben zurückgekehrt, zur Idee des die Welt organisirenden Prinzips, das die Alten vielleicht durch die „dichterische Vorstellung" der Weltseele andeuten wollten. Was die poetisirenden Neupythagoräer in Ermangelung wirklich begreifender Einsicht als einen bildlichen Ausdruck für das unbekannte X der letzten Ursache des Lebens hinstellten, nahm der von Bruno und seinem Freunde Hölderlin angeregte Schelling zum Ersatz für das ihm ausgegangene Begreifen auf. Daß aber damit irgend Jemand eine deutliche Vorstellung, geschweige einen Begriff von diesem gesuchten unbekannten Prinzip des Lebens gewinnen könne, darf kühnlich behauptet werden.

Auch die Schrift „Von der Weltseele" steht noch ganz und gar auf dem Standpunkte der Fichte'schen Wissenschaftslehre. Die reine, in sich selbst zurückkehrende Thätigkeit des anschauenden Ich galt Fichte'n, wie seinem Commentator, in Beziehung auf ein mögliches Object als ein unendliches Streben, welches die Bedingung der Möglichkeit alles Objekts ist. Dieses Streben ist als ein sich selbst pro-

ducirendes Streben der Trieb nach dem Object. Es muß sich aber, bemerkte Fichte weiter, im Ich auch ein Grund des Herausgehens des Ich aus sich selbst aufzeigen lassen, wodurch erst ein Object möglich wird. Diese entgegengesetzte Kraft, durch welche die Kraft des Strebenden begrenzt wird, muß gleichfalls strebend sein, also ein Gegentrieb, in welchem sich das Strebende als getrieben d. h. als leidend fühlt. Diese Grundanschauung der Wissenschaftslehre wurde von Schelling bei seinen naturphilosophischen Deductionen stillschweigend auch in der „Weltseele" zum Grunde gelegt. Er findet in dem unendlichen Produciren der Natur dieselben zwei entgegengesetzten Thätigkeiten des Grundtriebes, wie im Subject, nur daß er von dem physikalischen Kraftbegriffe, so oft er ihn auch als unzureichend bekämpft, doch niemals loskommen kann. Wie das unendliche Streben des Ich sich in keiner Erfahrung aufzeigen läßt, so liegt auch die erste oder absolute Ursache des Lebens außerhalb der erfahrungsmäßig zu beobachtenden Sphäre des Lebensprozesses; es ist von der Natur in der Freiheit ihres unendlichen Producirens, vom freien Naturspiele im Bilden und Organisiren die Rede, und der Trieb der Natur wird geradezu als ursprüngliche Vereinigung von Freiheit und Gesetzmäßigkeit bezeichnet, worin auch das Wesen der ursprünglichen Grundthätigkeit des Ich gefunden wurde. Derselbe „Schein von freier Wirksamkeit", wie ihn die Analyse des Ich zeigte, wird auch der sich selbst producirenden Natur beigelegt und das Prinzip des Lebens als ein solches bezeichnet, dessen Einwirkung nur als ein immer reger Trieb dem individuellen Gefühle sich offenbare. Und so konnte Schelling noch zwei Jahre später folgerichtig sagen, die höchste Vervollkommnung der Naturwissenschaften wäre die vollkommenste Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und Denkens, die vollendete Theorie der Natur wäre diejenige, kraft welcher die ganze Natur sich in Intelligenz auflöste. Was Schelling von Fichte'n unterscheidet, ist nur der Mangel an der diesem eigenen dialektischen Schärfe und streng methodischer Entwickelung, und der damit erkaufte Vorzug einer

durchsichtigern und anschaulichern Darstellung. In der Sache ist der Naturphilosoph als Weltseelenlehrer noch der transscendentale Fichte'sche Idealist. Die Seele ist aus der Selbstanschauung des Ich in's Object herabgestiegen, oder (wie Schelling's Vetter Bardili treffend gegen Reinhold sich äußerte) statt der Herberge zum Ich ist vielversprechend das Weltseelenschild ausgehängt worden. Dies ist der ganze Unterschied, den man gewiß nicht als einen Fortschritt, sondern höchstens als Rückschritt von einer Abstraction zu einer mythologischen Vorstellung bezeichnen kann.

IV.

Nachdem sich Schelling im Spätherbst 1797 von einem lebensgefährlichen Nervenfieber in Leipzig wieder erholt und im Winter 1797—98 die Schrift „Von der Weltseele" ausgearbeitet und in den Druck gegeben hatte, wandte er sein Augenmerk auf eine akademische Thätigkeit. Und wo hätte er diese lieber suchen mögen, als in Jena, welches durch Reinhold und Fichte seit einem Jahrzehnt, wie sonst keine andere deutsche Universitätsstadt, den Ruhm genoß, philosophisch am meisten vorangeschritten und noch bei Lebzeiten Kant's eine wissenschaftliche Pflanzstätte der kritischen Philosophie zu sein, wohin aus allen Weltgegenden, ja selbst aus Oesterreich und den katholischen Ländern zu den beredten Auslegern der Kant'schen Philosophie wißbegierige und bildungsdürstige Jünger kamen? Dort, in der kleinen Stadt im reizenden Saalethal, neben Fichte und seinen berühmten Landsleuten Schiller und dem Theologen Paulus einen philosophischen Lehrstuhl einzunehmen, dazu durfte sich der jetzt dreiundzwanzigjährige junge Mann durch seine bisherigen philosophischen Arbeiten begründete Ansprüche erworben zu haben glauben. Die Landsleute und der Meister Fichte vermittelten ihm eine Berufung als außerordentlicher Professor ohne Besoldung, und im April 1798 konnte Schiller bei Göthe die Angelegenheit brieflich mit der Bemerkung in Erinnerung bringen, wie erwünscht es sei, das philoso-

phische Lehrerpersonal in Jena mit einem so guten Subject vermehrt zu sehen. Im Juli desselben Jahres erfolgte die Berufung, und Schelling kündigte für das Wintersemester Vorlesungen über die Philosophie der Natur und den transscendentalen Idealismus an.

Nachdem er im Spätsommer einige Zeit in seiner Heimath zugebracht hatte, traf er im Herbst an seinem neuen Bestimmungsorte ein, und Schiller konnte im Oktober an Göthe schreiben: Schelling ist mit sehr viel Ernst und Lust zurückgekehrt; er besuchte mich gleich in der ersten Stunde seines Hierseins und zeigte überaus viel Wärme. Er habe, sagt er mir, über die Farbenlehre in der letzten Zeit viel nachgelesen, um im Gespräch mit Ihnen fortzukommen, und habe Sie um Vieles zu fragen; er wird sich bald bei Ihnen anmelden. — Es dauerte nicht lange, so verstand er sich mit Göthe sehr gut und blieb fortan in lebhaftem Verkehr mit ihm; während wir im August desselben Jahres, ehe noch Schelling in Jena eingetroffen war, Göthe'n an Schiller schreiben sehen, mit Fichte sei an eine engere Verbindung nicht zu denken, obgleich es immer interessant sei, ihn in der Nähe zu haben. Mit Schiller, der mit Kant's und Fichte's Philosophie gründlich vertraut war, brachte Schelling sogleich im ersten Winter seines Jenenser Aufenthaltes häufig in philosophischem und geselligem Verkehre zu. Im Dezember schrieb Schiller an Göthe: Schelling sah ich wöchentlich nur einmal, um — zur Schande der Philosophie sei's gesagt — meistens L'Hombre mit ihm zu spielen. Wenn ich nur ein klein wenig den Kopf wieder über dem Wasser habe, will ich etwas Besseres mit ihm anfangen; er ist noch immer so wenig mittheilend und problematisch, wie zuvor. Und Göthe antwortet darauf Schiller'n: Es ist so ein unendlich seltener Fall, daß man sich mit und an einander bildet, daß es mich nicht mehr wundert, wenn die Hoffnung auf eine nähere Communication mit Schelling fehlschlägt. Indessen können wir doch immer zufrieden sein, daß er uns so nahe ist, indem wir doch immer das, was er hervorbringt, sehen werden; auch macht es sich vielleicht mit der Zeit. —

Um dieselbe Zeit, wie Schelling, hatte durch Göthe's Einfluß auch A. W. Schlegel eine außerordentliche Professur in Jena erlangt, wo er sich seit dem Sommer 1796 mit seiner Frau aufhielt und neben seinen ästhetischen Vorlesungen eine große literarische Thätigkeit entfaltete, nicht blos in der mit seinem jüngern Bruder Friedrich (1798—1800) herausgegebenen Zeitschrift „Athenäum", sondern auch als Mitarbeiter an Schiller's Horen und an der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung. Im Sommer 1799 kam auch Novalis fleißig nach Jena, wo er die persönliche Bekanntschaft A. W. Schlegel's machte, nachdem schon im Jahre vorher unter dem Titel „Blüthenstaub" philosophische Fragmente von Novalis im „Athenäum" erschienen waren. In demselben Sommer kam auch Tieck dorthin, zum Besuche A. W. Schlegel's. Es waren schöne Tage, schreibt Tieck in seinen biographischen Notizen über Novalis, die wir mit Schlegel, Schelling und einigen andern Freunden verlebten. Gerade als Fichte Jena verließ und sich nach Berlin übersiedelte, kam auch Friedrich Schlegel nach Jena, wo er sich im folgenden Jahre als Privatdocent habilitirte, um in seinen philosophischen Vorlesungen eine Parodie des Fichte'schen Ich zu liefern. Erinnert man sich nun, daß als Schüler Schelling's in den ersten Jahren seines Jenenser Aufenthaltes eine Anzahl von jungen Männern dort studirten, welche sich später in verschiedenen Richtungen in der Philosophie bekannt machten, wie unter Andern die Naturphilosophen Schelver, Steffens, Schubert, Nees von Esenbeck, die Philosophen Fries, Schad, Ast, Troxler, Krause, Solger; wie dort in dem engen Zeitraume weniger Jahre so viele fremdartige Elemente zusammenstießen und Jena für die jungen strebsamen philosophischen Köpfe der damaligen Zeit, lernende wie lehrende, der Sammelplatz war; so begreift man, wie Schubert in seiner Selbstbiographie den damaligen philosophischen Ruhm dieser Stadt eine Erscheinung nennen konnte, wie sie vielleicht auf Jahrhunderte nicht wiederkehren werde. Jedenfalls wird, um für das stille Saalathen eine

ähnliche philosophische Glanzperiode herbeizuführen, von andern Umständen und Einflüssen abgesehen, mehr als das Auftreten eines gewandten Raisonneurs und Phrasenhelden erfordert, der die romantische Posaune eines wiedererstandenen Identitätssystems erschallen läßt.

Friedrich Schlegel (oder Schleiermacher?) hatte (1798) im ersten Bande des „Athenäum" die Schelling'sche Philosophie mit treffendem Scharfblick schon damals einen kritisirten Mysticismus genannt, welcher wie der Prometheus des Aeschylus mit Erdbeben und Untergang endige. Das Zeitalter sei ein chemisches Zeitalter, Revolutionen seien chemische Bewegungen; aber auf das chemische werde ein organisches Zeitalter folgen, in welchem Philosophie und Poesie Eins sein werden. Den chemischen Prozeß des Philosophirens besser darzustellen (heißt es dann), womöglich die dynamischen Gesetze desselben ganz in's Reine zu bringen und die Philosophie, welche sich immer von Neuem organisiren und desorganisiren muß, in ihre lebendigen Grundkräfte zu scheiden und zu ihrem Ursprunge zurückzuführen, das halte ich für Schelling's eigentliche Bestimmung. Dagegen scheint mir seine Polemik, besonders aber seine literarische Kritik der Philosophie, eine falsche Tendenz zu sein, und seine Anlage zur Universalität ist wohl noch nicht gebildet genug, um in der Philosophie der Physik das finden zu können, was sie sucht. — Zwischen Friedrich Schlegel und Schelling trat später eine innerliche Spannung ein. Schelling war über das Erscheinen der Schlegel'schen Luzinde höchst entrüstet, und Friedrich Schlegel erschöpfte sich in Witzen über Schelling's absolute Identität und nannte ihn mit dem halbbrown'schen Spitznamen das „sthenische Thier."

Aus den Vorlesungen, die Schelling in seinem ersten akademischen Semester über Naturphilosophie und über den transscendentalen Idealismus hielt, entstand sein „erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" und sein „System des transscendentalen Idealismus". Ueber Schelling's erstes Auftreten aber in Jena haben wir in Steffens'

Schrift „Was ich erlebte" einen interessanten Bericht. Schon als Student in Kiel war Steffens mit Schelling's „Ideen" im Jahre 1797 bekannt geworden. Sie hatten einen so mächtigen Eindruck auf ihn hervorgebracht, daß er bekennt, jetzt erst habe sich ihm Spinoza's Gott zu beleben, zu offenbaren begonnen und habe ihm das Streben seiner innersten Natur klar gemacht, das Reich der Natur in ihrer Mannichfaltigkeit aufzuschließen. Durch Spinoza sei er aus dem Schlafe gerüttelt, durch Schelling in Thätigkeit versetzt worden. Schelling's Ansehen, schrieb Steffens, war jugendlich, und sein Auftreten hatte etwas sehr Bestimmtes, ja Trotziges, — breite Backenknochen, stark auseinandertretende Schläfe, hohe Stirn, energisch zusammengefaßtes Gesicht, etwas aufgeworfene Nase, und in den großen, klaren Augen lag eine geistig gebietende Macht. Am Tage nach der Antrittsvorlesung Schelling's über die Idee der Naturphilosophie oder die Nothwendigkeit, die Natur als Einheit zu fassen, besuchte ihn Steffens und wurde mit Freuden aufgenommen, als der erste Naturforscher, der sich an Schelling anschloß und aus der Uebereinstimmung mit demselben eine neue Zuversicht gewann, die (wie Steffens selbst bekennt) fast an Uebermuth grenzte. Aehnlich erging es Andern, und der fromme Schubert, der später in München mit Schelling in inniger Freundschaft lebte, erzählt in seiner Selbstbiographie, welchen Eindruck sein „treuer Freund und Lehrer Schelling" im Jahre 1801 auf ihn gemacht habe. In seinem lebendigen Worte, heißt es dort, lag eine hinnehmende Kraft, der man sich schwer erwehren konnte; seine mit mathematischer Schärfe im Lapidarstyl abgemessene Rede erschien mir wie ein gebundener Prometheus, dessen Bande zu lösen und aus dessen Hand das unverlöschliche Feuer zu empfangen, die Aufgabe des verstehenden Geistes ist. Schelling's Vorlesungen, fügt Schubert hinzu, bildeten den Mittelpunkt eines geistigen Verkehrs der Bessern unter den Studirenden und stifteten unter diesen einen eigentlichen Bund der Seelen, denen die intellectuelle Anschauung als das unveränderliche Organ der Philosophie

der Weg zur gläubigen Auffassung des geoffenbarten Wortes und einer ächten Theologie wurde, statt des Dr. Paulus armseliger und geistloser Schriftauslegung! Man muß übrigens hinzunehmen, daß der alte Schubert, als er im Jahre 1854 noch bei Lebzeiten Schelling's diese Worte schrieb, selbst nicht umhin konnte beizufügen, Schelling möge ihm dieses „schülerhafte Geschwätz" über ihn und seine Vorlesungen in Jena vergeben; man muß ferner wissen, daß Schubert in seiner Selbstbiographie die eigenthümliche Schwäche seiner innern Augen erwähnt, die fast nur noch zum Sehen der weißen und hellen Farben eines Bildes, nicht aber der Schattenstriche und kleinen dunkeln Flecken geeignet seien. Man muß darum die Zeichnung Schubert's durch dasjenige ergänzen, was sonsther bekannt ist, daß das lebendige Wort Schelling's kein freier, sondern an's Heft gebundener Vortrag war, und was die mit mathematischer Schärfe im Lapidarstyl abgemessene Rede betrifft, so wird diese Eigenschaft als eine von dem red- und gemüthseligen Schubert in Schelling's Vortrag hineingetragene erscheinen müssen, da Schelling nicht anders redete, als er schrieb, in seinen Schriften aber jene Eigenthümlichkeit vergebens gesucht wird. Auch daß schon damals Schelling der Wegweiser zu gläubiger Auffassung des geoffenbarten Wortes gewesen sei, ist lediglich ein Gedächtnißfehler des Selbstbiographen, der seine eigene und Schelling's spätere Gläubigkeit in den Schelling vom Jahre 1801 hineinschaute.

Aus Schelling's ersten Vorlesungen über die Naturphilosophie ging sein „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" hervor, welchen er „zum Behuf seiner Vorlesungen" auf Ostern 1799 herausgab. In den „Ideen" und in der „Weltseele" hatte sich Schelling im Gebiete der empirischen Naturforschung orientirt und seine Studien, in Form eines geistreichen Raisonnements eingekleidet, vor das Publikum gebracht. Ueber der Masse des aufgenommenen Materials, das er zu sichten und zu prüfen, sich innerlich zurechtzulegen und geistig anzueignen hatte, konnte

das Deduciren und Construiren des Transscendentalphilosophen mehr nur nebenher eine Rolle spielen, anstatt den eigentlichen Mittelpunkt zu bilden. Hatte darum in jenen Schriften die geistreich combinatorische Manier vorgeherrscht, so handelt es sich jetzt auf dem akademischen Katheder darum, ein System zu versuchen, und die Beziehung auf die Thatsachen der Empirie tritt zurück.

Der Plan des Ganzen und der Gang, den die Untersuchung im Großen nimmt, ist dieser: zuerst soll bewiesen werden, daß die Natur in ihren ursprünglichsten Producten organisch ist; sodann sollen die Bedingungen einer anorganischen Natur deducirt, und zuletzt soll die Wechselbestimmung der organischen und anorganischen Natur dargethan werden. Nur darf man Schelling in Bezug auf das Festhalten an diesem Gange nicht so streng beim Worte nehmen. Denn ein eigentlich methodisch-systematischer Fortgang der Untersuchung war hier so wenig, wie anderwärts Schelling's Sache, und streng genommen bestimmt er den unterscheidenden Inhalt der drei Hauptabschnitte des Ganzen erst hinterher in einem Grundrisse, den er nach vollendetem Drucke voranstellt und der dem in der Schrift selbst enthaltenen Gange nicht genau entspricht, sondern vielmehr deutlich das Bestreben verräth, den in der Abhandlung selbst fehlenden streng methodischen Fortgang der Untersuchung nachträglich durch eine vorausgeschickte Uebersicht deutlicher hervortreten zu lassen. In Wahrheit läuft der Inhalt der drei Hauptabschnitte nicht blos fortwährend durcheinander, sondern das unmethodische Verfahren tritt auch dadurch zu Tage, daß auf die Theorie der Krankheit, welche den dritten, die ganze zweite Hälfte des Buches umfassenden Hauptabschnitt hätte schließen sollen, noch einmal eine Theorie des chemischen Prozesses folgt, der schon im zweiten Hauptabschnitte seine Stelle erhalten hatte.

Der Grundgedanke nun, der in dem Buche durchzuführen versucht wird, ist kein anderer, als der bereits in der Schrift „Von der Weltseele" ausgeführte Satz, daß die Natur in ihren ursprünglichen Productionen organisch ist und

sich als organisirende Thätigkeit die Bedingungen der anorganischen Natur selbst hervorbringt, um nun in der Wechselbestimmung des Organischen und des Unorganischen den Prozeß ihres allgemeinen Lebens zu vollenden. Das in der Wirklichkeit später Hervortretende ist ideell das Frühere und ursprünglich zum Grunde Liegende. Dies ist die Consequenz des transscendental-idealistischen Standpunkts, welcher das Letzte zum Ersten macht, die in der Selbstanschauung des Ich hervortretende höchste Einheit der ganzen vorausgegangenen Entwickelung der Natur als Prinzip zur Erklärung derselben voraussetzt und zum Grunde legt, um dieselbe daraus von vornherein abzuleiten. Darum knüpft Schelling in seinem „Entwurf" an die ihm aus der Wissenschaftslehre als ausgemacht geltenden Sätze an und bedient sich auch im Verlauf der Untersuchung der in seinen Abhandlungen über den Idealismus der Wissenschaftslehre gebrauchten Kategorien und Terminologie. Das Gespenst des Unbedingten muß auch hier wieder vorhalten, um den Punkt zu finden, von welchem aus „die Natur in's Werden gesetzt werden" könne.

I. Welcher Gegenstand (so beginnt Schelling) Object der Philosophie sein soll, derselbe muß auch als schlechthin unbedingt angesehen werden, und es fragt sich also, inwiefern der Natur Unbedingtheit könne zugeschrieben werden. Das Unbedingte kann nun aber überhaupt nicht in irgend einem einzelnen Dinge, noch in irgend etwas gesucht werden, von dem man sagen kann, daß es ist; denn was ist, nimmt nur am Sein Theil und ist nur eine einzelne Form oder Art des Seins. Umgekehrt kann man vom Unbedingten niemals sagen, daß es ist; denn es ist das Sein selbst, welches in keinem endlichen Producte sich ganz darstellt und wovon alles Einzelne nur gleichsam ein besonderer Abdruck ist. Wenn nun nach den Prinzipien der Transscendentalphilosophie Alles, was ist, Construction des Geistes ist, so ist das Sein selbst nichts anders, als das Construiren, oder da Construction überhaupt nur als Thätigkeit vorstellbar ist, nichts anders, als die höchste construirende Thätigkeit, welche, obgleich selbst nie Object, doch Prinzip alles Objectiven ist. Ist also

das Sein selbst nur Thätigkeit, so kann auch das einzelne Sein nur als eine bestimmte Form oder Einschränkung der ursprünglichen Thätigkeit angesehen werden. Die Forderung, daß die Natur als unbedingt angesehen werden solle, sagt darum nichts anders, als dies, daß auch in der Naturphilosophie das Sein nicht als etwas Ursprüngliches angesehen werden soll.

1. Wir müssen, was Object ist, in seinem ersten Ursprunge erblicken; vorerst also ist Alles, was in der Natur ist, und die Natur selbst, als Inbegriff des Seins, für uns gar nicht vorhanden; die Natur als Product kennen wir nicht; wir kennen sie nur als thätig, und über die Natur philosophiren, heißt: die Natur schaffen, d. h. sie aus dem todten Mechanismus, worin sie befangen erscheint, herauszuheben, sie mit Freiheit gleichsam beleben und in eigene freie Entwickelung versetzen, das Handeln der Natur selbst im Handeln zu erblicken.

Wie kann aber die Natur als schlechthin thätig angesehen werden? In welchem Lichte muß uns die Natur erscheinen, wenn sie absolut thätig ist? Absolute Thätigkeit ist nicht durch ein endliches, sondern nur durch ein unendliches Product darstellbar; der eigentliche Begriff für eine empirische Unendlichkeit ist der Begriff einer Thätigkeit, die in's Unendliche fort gehemmt ist, was aber nur möglich ist, wenn in jedem einzelnen Punkt, d. h. in jedem endlichen Producte, selbst wieder ihre ganze Unendlichkeit liegt, es selbst also wieder einer unendlichen Entwickelung fähig ist. Ist also die Natur absolute Thätigkeit, so muß diese Thätigkeit als in's Unendliche gehemmt erscheinen; der ursprüngliche Grund dieser Hemmung aber muß, da die Natur schlechthin thätig ist, doch nur wieder in ihr selbst gesucht werden. Durch diesen ursprünglichen Gegensatz in ihr selbst wird die Natur eigentlich erst in sich selbst ganz und beschlossen. Keine fremde Macht kann in sie eingreifen, alle Gesetze sind in ihr selber einheimisch, und was in ihr geschieht, muß sich aus den thätigen und bewegenden Prinzipien erklären lassen, die in ihr selbst liegen. So als ihre eigene Gesetzgeberin und als sich

selbst genug, hat die Natur unbedingte Wirklichkeit. In jedem Einzelwesen der Natur spiegelt sich das Ganze, das Unendliche. Liegt in einem Product nicht selbst wieder die Unendlichkeit, so ist es nur scheinbares Product.

2. Die Fähigkeit zu unendlicher Entwickelung kann in einem Producte nicht stattfinden ohne unendliche Mannichfaltigkeit ursprünglich in ihm vereinigter Tendenzen. Worin offenbaren sich diese Tendenzen? Die ursprünglichsten Hemmungspunkte der allgemeinen Naturthätigkeit sind in den ursprünglichen Qualitäten zu suchen, und diese sind die ursprünglichsten negativen Darstellungen des Unbedingten in der Natur. Diese ursprünglichen Actionen aber sind nicht selbst im Raume, sie können nicht (atomistisch) als Theile der Materie angesehen werden, obwohl jede in sich selbst ganz und beschlossen ist und gleichsam eine Naturmonade vorstellt. Jede Qualität ist eine Action von bestimmtem Grade, für die es kein anderes Maaß giebt, als ihr Product; keine Materie also ist ursprünglich mechanisch zusammengesetzt. In allen diesen Actionen aber ist eine und dieselbe ursprüngliche Naturthätigkeit gehemmt, was nicht anders denkbar ist, als daß diese Actionen einem und demselben absoluten Producte entgegenstreben, das sie gemeinsam darstellen sollen.

Wo ist nun der Punkt zu finden, in welchem diese unendliche Mannichfaltigkeit verschiedener Actionen in der Natur sich so vereinigen könne, daß dabei die Individualität keiner Action zu Grunde geht, daß die Mannichfaltigkeit nicht vernichtet wird? Je zwei Actionen schränken sich durch Wechselwirkung wechselseitig auf den gemeinschaftlichen Effect ein, welcher allein das Dritte ist, in dem sie sich berühren können. Das Streben aller ursprünglichen Tendenzen geht nun überhaupt auf Erfüllung des Raumes, ihr Eingreifen ineinander ist also Streben nach Erfüllung eines gemeinschaftlichen Raumes, so daß in jedem noch so kleinen Theil einer gegebenen Materie noch alle Tendenzen anzutreffen wären und der Raum gleichsam von innen heraus erfüllt wird, der erfüllte Raum also nur das Phänomen eines Strebens ist, dessen Prinzip selbst nicht im Raume ist. Jenes Streben nach Er-

füllung eines gemeinschaftlichen Raumes kündigt sich in der Erfahrung durch Widerstand gegen Aufhebung der gemeinschaftlichen Raumerfüllung an, und dies giebt das Phänomen von Zusammenhang oder Cohäsion. Jede Tendenz ist aber zugleich eine völlig individuelle und bestimmte, d. h. ein Streben, den Raum auf bestimmte Art auszufüllen. Dies kündigt sich durch Bestimmtheit der Figur an. Nun soll aber jede Action durch die Unendlichkeit aller übrigen eingeschränkt sein, alle zusammen also werden wechselseitig in ihren Producten sich stören und auf Gestaltlosigkeit reduciren.

Das Gestaltlose ist das Flüssige, das jeder Gestalt Empfängliche, ebendeswegen Gestaltlose, eine Masse also, worin kein Theil vom andern durch Figur sich unterscheidet. Die ursprünglichste und absoluteste Combination entgegengesetzter Actionen in der Natur muß somit die ursprünglichste Flüssigkeit hervorbringen, die als ein allgemein verbreitetes Wesen sich darstellen wird, das der Nichtflüssigkeit oder Starrheit schlechthin entgegenwirkt. Dieses Prinzip ist die Wärme. Wäre nun in der Natur Nichts, was dem fluidisirenden Prinzip das Gegengewicht hielte, so würde die ganze Natur in eine allgemeine Continuität sich auflösen. Dieser Verallgemeinerung aber widerstrebt die Individualität der ursprünglichen Actionen. Da nun in der Natur Alles continuirlich im Werden begriffen ist, so wird es in jenem absoluten Product weder zur absoluten Flüssigkeit, noch zur absoluten Starrheit kommen können. Dies giebt das Schauspiel eines endlosen Kampfes zwischen der Form und dem Formlosen, und die Natur wird, da sie weder in das eine, noch in das andere Extrem sich verlieren kann, in ihrer Ursprünglichkeit ein Mittleres aus beiden sein.

3. Keine Materie ist einfach, denn jede ist Product einer besondern Naturoperation, also durch Combination entstanden, und es findet ein allgemeiner unbedingter Zwang zur Combination durch die ganze Natur statt, und alle Verschiedenheit der Naturproducte kann nur von der verschiedenen Proportion der Actionen herrühren. Keine Materie kann den Zustand der absoluten Flüssigkeit verlassen, ohne daß

irgend eine Action das Uebergewicht erlangt, was wiederum nicht geschehen kann, ohne daß eine andere dagegen unterdrückt wird. Da der allgemeine Bildungsproceß der Natur nur insofern unendlich ist, als er continuirlich in sich selbst zurückläuft, so muß es in diesem Prozeß zu letzten Producten kommen, die das Residuum des allgemeinen Bildungsprozesses und insofern einfach sind. Aber auch diese kann die Natur nicht dulden, denn sie duldet überhaupt kein letztes Product, nichts auf immer Fixirtes, nichts Permanentes; sondern es erscheinen in der Natur als Object nur permanente Prozesse, durch welche das Zusammengesetzte beständig decomponirt und das Einfache beständig zusammengesetzt wird. Diese Prozesse, deren Bedingungen beständig existiren, haben den Schein von Producten.

Keine einzelne Action kann in diesem Antagonismus zu derjenigen Entwickelung kommen; die ihrer Natur gemäß ist und zu welcher ihr ein Trieb einwohnt, denn es findet ein allgemeines Eingreifen jeder Action in die andere statt, und alle erhalten sich wechselseitig im Zwang. Die producirte Gestalt ist aber der Ausdruck für diejenige, durch unendlich viele Versuche endlich gefundene Proportion, in welcher neben der größten Freiheit der Actionen zugleich die vollkommenste wechselseitige Bindung möglich ist. Darum wird jenes unendliche Product auf jeder Stufe des Werdens fixirt. Auf jeder Stufe der Entwickelung ist die bildende Natur auf eine bestimmte, einzig mögliche Gestalt eingeschränkt. Die individuellen Producte, bei denen die Thätigkeit der Natur stehen bleibt, sind nur mißlungene Versuche, eine allgemeinste Proportion zu erreichen, in welcher alle Actionen, unbeschadet ihrer Individualität, vereinigt werden können.

4. Die Natur hat eine solche Proportion nicht erreicht; dies geht daraus hervor, daß, sobald auf einer gewissen Stufe der Bildung der im Product rege Bildungstrieb angelangt ist, sich derselbe in entgegengesetzte Tendenzen trennt und entzweit, was als Geschlechtsverschiedenheit erscheint. Absolute Geschlechtslosigkeit ist nirgends in der organischen Natur zu finden; jede Organisation hat eine Stufe der Bil-

dung, auf welcher jene Trennung nothwendig ist. Die Trennung in verschiedene Geschlechter ist eben die Trennung, die wir als den Grund der Hemmung in den Productionen der Natur finden, d. h. die Natur wird durch diese Trennung wirklich in ihren Productionen gehemmt, ohne daß sie deswegen aufhörte, thätig zu sein. Durch diese Trennung ist die Permanenz verschiedener Entwickelungsstufen in der Natur gesichert. Und sobald das Gemeinschaftliche gesichert ist, verläßt die Natur das Individuelle und hört auf, in ihm thätig zu sein, oder vielmehr sie fängt an, darauf entgegengesetzte Wirkungen auszuüben. So muß das Individuum als das Mittel, die Gattung als Zweck der Natur erscheinen; die Verschiedenheit der Organisationen reducirt sich zuletzt allein auf die Verschiedenheit der Stufen, auf welchen sie in entgegengesetzte Geschlechter sich trennen, und die Organisationen, welche auf derselben Entwickelungsstufe gehemmt sind, müssen auch in Ansehung ihrer zeugenden Kräfte homogen sein.

Ist nun das Product auf einer bestimmten Entwickelungsstufe gehemmt, d. h. in Ansehung seiner Productionen beschränkt, so kann es in's Unendliche nichts anders produciren, als sich selbst, ist also in der ursprünglichen Beschränktheit seines bildenden Triebes fortgehend nur thätig für sich selbst. Alle diese verschiedenen Producte sind aber als Ein auf verschiedenen Stufen gehemmtes Product zu begreifen, als Abweichungen von Einem ursprünglichen gemeinschaftlichen Ideale oder absoluten Originale, welches die Natur durch alle Organisationen zusammen ausdrückt. Den Beweis, daß es ein solches giebt, liefert die vergleichende Anatomie aus der Continuität der dynamischen Stufenfolge in der Natur. Eine solche dynamische Stufenfolge überhaupt abzuleiten, ist die Grundaufgabe der ganzen Naturphilosophie.

5. Es sind individuelle Producte in der Natur gesetzt worden; aber die Natur geht auf einen allgemeinen Organismus. Es fragt sich also: wie erhält sich das Individuelle überhaupt in der Natur? wie kann sich eine individuelle Natur gegen den allgemeinen Organismus behaupten? Nicht anders, als daß sie gerade wie der absolute Organismus

darauf ausgeht, Alles in der Sphäre ihrer Thätigkeit zu begreifen. In dieser Handlung scheidet sich für sie Inneres von Aeußerem, Individuelles von äußerer Natur, Organisches von Unorganischem. Dieser Act der Entgegensetzung ist eine Thätigkeit, die von innen nach außen wirkt. Ihre Empfänglichkeit für das Aeußere ist durch ihre Thätigkeit gegen dasselbe bedingt; nur insofern sie der äußern Natur widerstrebt, kann die äußere Natur auf sie als ein Inneres einwirken. Das Prinzip des Lebens ist, wo es sich äußert, eine Thätigkeit, welche sich jedem Andrange äußerer Kraft widersetzt; die negative Bedingung des Lebens ist also Erregung durch äußere Einflüsse. Die Wechselbestimmung von Empfänglichkeit und Thätigkeit ist der Begriff der Reizbarkeit des Organismus; beide entstehen zugleich in einem und demselben untheilbaren Moment, und nur diese Gleichzeitigkeit von Thätigkeit und Empfänglichkeit begründet das Leben. Das ursprünglich Organische ist unmittelbar bedingt durch *seine* anorganische Außenwelt. Dieses also treibt uns nicht weiter auf ein Drittes.

II. Die Natur des Anorganischen muß durch den Gegensatz gegen die Natur des Organischen bestimmt sein. Ist in der organischen Natur nur die Gattung fixirt, so muß in der anorganischen gerade umgekehrt das Individuelle fixirt sein und keine Reproduction der Gattung durch das Individuum stattfinden. Kurz: die anorganische Natur ist blos Masse, d. h. Neben- und Außereinander ohne wirkliche Verbindung. Da ein solches nur als Tendenz zum Ineinander denkbar ist, so wird eine Ursache gefordert, welche diese Tendenz unterhält. Nach dem mechanischen Systeme werden jene Massen durch einen äußern Impuls gegen einander getrieben und gravitiren so gegen einander. Nach der Theorie — nicht sowohl *Newton's*, als vielmehr der Newtonianer — existirt überhaupt kein materielles Prinzip der Gravitation, sondern das Prinzip der Schwere oder der Anziehung ist ein immaterielles, eine Grundkraft aller Materie; die allgemeine Wirkung der Anziehungskraft, die sie auf jeden Theil der Materie in's Unendliche ausübt, ist die Gravitation. Die Ver-

einigung dieser beiden entgegengesetzten Systeme ist das System der physischen Attraction, das aus der Theorie der allgemeinen Weltbildung abgeleitet wird.

1. Da es eigentlich immer nur die gemeinschaftliche Tendenz zur Vereinigung mit einem Höheren ist, was Materien unter sich zusammenhält und dieselben, wenn sie gleich nur neben und außer einander existiren, doch zu Einem Ganzen organisirt; so müssen sie in Bezug auf dieses Höhere eine gemeinschaftliche Beschaffenheit haben oder zu einer gemeinschaftlichen Affinitätssphäre gehören, und es entsteht die Frage, ob man sich den Ursprung des Weltsystems nicht vielmehr organisch, als mechanisch, nämlich durch einen Wechsel von Ausdehnung und Zusammenziehung, als wodurch alle organische Bildung geschieht, denken solle? Und man kann wohl auch zum Voraus sagen, daß, wenn die Natur überhaupt nicht durch Zusammensetzung, sondern durch Evolution entsteht und wenn überall erst aus dem Producte seine Bestandtheile entspringen, dann durch die ganze Natur ein allgemeines Zerfallen jeder Einheit in entgegengesetzte Factoren stattfinden muß. Und so ist die allgemeine Dualität in der Natur nicht die Ursache der allgemeinen Gravitation, sondern vielmehr durch diese in die Natur gekommen. Auch wird dann die beständige organische Metamorphose des Universums erklärbar, und mit ihr haben wir zugleich jenes beständige Zurückkehren der Natur in sich selbst abgeleitet, welches ihr eigentlicher Charakter ist.

2. Das Prinzip alles chemischen Prozesses muß Mittelglied aller chemischen Verwandtschaften sein; alle andern Materien müssen sich nur dadurch chemisch verwandt sein, daß sie gemeinschaftlich nach Verbindung mit diesem Einen streben. Dieses Prinzip ist Sauerstoff, welcher bei allen chemischen Prozessen der Erde die positive Rolle hat. Nun ist aber der Sauerstoff ein der Erde fremdes Prinzip, ein Erzeugniß der Sonne; die positive Action in jedem chemischen Prozeß muß also von der Sonne ausgehen. Es wird also außer der Action der Schwere, welche die Sonne auf die Erde ausübt, noch eine chemische Influenz der Sonne

auf die Erde gefordert, und diese chemische Action der Sonne auf die Erde stellt sich im Phänomen des Lichtes dar. Aber das Licht der Sonne und aller Sonnen ist positiv nur im Gegensatz gegen unsern negativen Zustand, und das Licht der Sonne selbst ist wieder negativ in Bezug auf eine höhere positive Influenz, welche sie selbst in Lichtzustand versetzt. Und dies ist es eben, was eine Organisation des Universums in's Unendliche möglich macht, daß nämlich, was in Bezug auf ein Höheres negativ ist, in Bezug auf ein Niederes wieder positiv wird. Die Action, deren Phänomen das Licht ist, wirkt positiv im chemischen Prozeß. Sie wird mit der Action der Schwere, welche die Centralkörper ausüben, in einem geheimen Zusammenhange stehen, und jene wird den Dingen der Welt die dynamische, diese die statische Tendenz geben.

Wenn nun alle Materien der Erde zu jener chemischen Action sich positiv oder negativ verhalten, so werden sie auch wechselseitig unter einander sich so verhalten. Damit ist abgeleitet, daß es überhaupt etwas wie Elektricität in der Natur gebe. Aber das negative und positive Verhalten der Körper überhaupt ist bestimmt durch ihr entgegengesetztes Verhältniß zum Sauerstoffe; also wird auch das negative und positive Verhältniß der Körper unter einander bestimmt sein durch ihr entgegengesetztes Verhältniß zum Sauerstoff. Der Sauerstoff ist Bedingung des elektrischen Prozesses und des Verbrennungsprozesses; beide beruhen auf demselben Gegensatze.

3. Es ist also Ein allgemeiner Dualismus, der durch die ganze Natur geht. Aber was hat jenen Urgegensatz selbst hervorgerufen aus der allgemeinen Identität oder absoluten Involution der Natur? Einheit in der Entzweiung ist nur da, wo das Heterogene sich anzieht, und Entzweiung in der Einheit nur, wo das Homogene sich zurückstößt. Dieses Wechselverhältniß erblicken wir am ursprünglichsten in den Erscheinungen des allgemeinen Magnetismus. Die Ursache des allgemeinen Magnetismus ist auch die Ursache der allgemeinen Heterogeneität in der Homogeneität und der Ho-

mogeneität in der Heterogeneität. Wie aber hat dieser allgemeine Gegensatz sich in so mannichfaltige Gegensätze ausgebreitet? Hat der Magnetismus in die Natur den ersten Gegensatz gebracht, so war dadurch zugleich der Keim einer unendlichen Evolution, der Keim eines unendlichen Zerfallens in immer neue Producte in's Universum gelegt. Ist aber das Universum evolvirt, so wird jene Ursache der Heterogeneität durch eine von Product zu Product sich fortpflanzende Vertheilung die allgemeine Heterogeneitätunterhaltung, und diese Vertheilung, die wechselseitig ausgeübt wird und deren allgemeines Medium das Licht ist, ist nicht nur Bedingung der Gravitation in jedem System, sondern auch das allgemein Bestimmende des dynamischen Prozesses. Die entgegengesetzten Kräfte, welche dadurch geweckt werden, bringen einen Indifferenzzustand hervor, und in diesem Zustande befinden sich eigentlich alle Materien der Erde, ehe sie in elektrischen oder chemischen Conflict gebracht werden.

Die ursprünglich unendliche Tendenz zur Entwickelung ist für die Anschauung eine Tendenz zur Evolution mit unendlicher Geschwindigkeit, die aber in der Reihe des Endlichen durch ein Retardirendes im Gleichgewicht gehalten wird. Vermöge der wechselseitigen Einschränkung der accellerirenden und retardirenden Kraft wird es in keinem gegebenen Zeitpunkte zur absoluten Evolution kommen, sondern nur zu einem Außereinander in dem Ineinander und zu einem Ineinander im Außereinander. Da die Tendenz zur Evolution eine ursprünglich unendliche ist, so muß sie als eine Kraft gedacht werden, die in unendlich kleiner Zeit einen unendlich großen Raum erfüllen würde. So sind verschiedene Dichtigkeitsgrade möglich, und die Materie ist also nicht sowohl Raumerfüllung, als ein Raumerfüllen, und zwar ein Erfüllen mit bestimmter Geschwindigkeit. Die Kraft aber, wodurch die Evolution bei endlicher Geschwindigkeit an bestimmten Punkten gehemmt wird, ist die Schwerkraft, als Drittes zur accellerirenden und retardirenden Kraft. Erst durch die Schwerkraft wird die Natur ein permanentes und für alle Zeiten fixirtes Product. Es wurde vorausgesetzt, die Natur sei Entwickelung aus

Einer ursprünglichen Involution. Diese Involution kann nichts Reelles sein, sondern nur als ein Act vorgestellt werden, als absolute Synthese, welche nur ideell ist und gleichsam den Wendepunkt der Transscendental- und der Naturphilosophie bezeichnet.

III. Die Natur ist in ihren ursprünglichsten Producten organisch, aber die Functionen des Organismus können nicht anders, als im Gegensatze gegen eine anorganische Welt abgeleitet werden. Denn das Wesen des Organismus ist die Erregbarkeit, kraft deren allein eigentlich die organische Thätigkeit verhindert wird, in ihrem Producte, das eben deswegen nie ist, sondern immer nur wird, sich zu erschöpfen. Ist nun aber Organismus überhaupt nur unter Bedingung einer anorganischen Welt möglich, so müssen auch in der unorganischen Natur schon alle Erklärungsgründe des Organischen liegen, was nicht anders, als durch eine prästabilirte Harmonie zwischen beiden möglich ist, d. h. die unorganische Natur muß zu ihrem Bestand und zu ihrer Fortdauer selbst wieder eine höhere Ordnung der Dinge voraussetzen, es muß ein Drittes geben, was organische und unorganische Natur wieder verbindet, ein Mittleres, das die Continuität zwischen beiden unterhält. Die ganze Natur gleichsam mit Einem Schlage zu erklären, ist nur möglich durch eine Wechselbestimmung zwischen Organischem und Unorganischem.

1. Das Wesen der Erregbarkeit ist ebenso viel, als: der Organismus ist sein eignes Object, er constituirt sich selbst, aber nur im Andrang gegen eine äußere Welt, d. h. die Erregbarkeit des Organismus stellt sich in der Außenwelt dar als eine beständige Selbstreproduction. Der Organismus, als Ganzes genommen, muß sich selbst das Medium sein, wodurch äußere Einflüsse auf ihn wirken. Dies aber sagt wieder nichts anders, als: es soll im Organismus selbst eine ursprüngliche Duplicität sein, der Organismus soll eine doppelte Außenwelt haben oder zweien Welten zugleich angehören, was nicht anders möglich ist, als indem jede anorganische Welt selbst eigentlich eine doppelte Welt ist, und wo beide sich berühren, da ist Thätigkeit. Jede Organisation ist

solche nur, insofern sie gegen zwei Welten zugleich gekehrt ist.

Diese höhere Influenz allein ist Ursache der Erregbarkeit; die Bedingung dieser auf den Organismus wirksamen Thätigkeit ist aber die Duplicität im Organismus selbst; als eine solche Ursache, die nur unter der Bedingung der Duplicität thätig ist, kennen wir allein die chemische Action, die sich nur unter der Bedingung eines positiven und negativen Wechselverhältnisses thätig zeigt. Also muß jene Thätigkeit, welche die Ursache der Erregbarkeit ist, selbst eine zwar nicht ihrem Prinzip, wohl aber der Tendenz nach chemische Thätigkeit sein.

2. Ursache aller organischen Duplicität ist diejenige Ursache, wodurch in den Organismus eine ursprüngliche Empfänglichkeit kommt. Sensibilität also ist Ursache alles Organismus, organischer Thätigkeitsquell und selbst Ursprung des Lebens. Aber sie wird nur aus dem äußern Effect erkannt und ist nur in ihrer äußern Erscheinung, nicht an sich selbst erkennbar. Als Ursache alles Organismus muß sie außerhalb der Sphäre des Organismus selbst in eine Sphäre fallen, welche höher ist, als die Gegensätze des Organismus und Mechanismus, und beide unter sich begreift. Diese höhere Sphäre ist keine andere, als die Natur selbst, sofern sie als schlechthin unbedingt oder als absolut organisch gedacht wird. Das Gleichgewicht oder der Zustand der Indifferenz, in welchem der Organismus mit sich selbst steht, muß continuirlich gestört, aber auch continuirlich wiederhergestellt werden. Letzteres kann nur durch ein Drittes geschehen, und darum wird jene Ursache im Organismus nur unter der Bedingung der Triplicität als thätig erscheinen. Diese Triplicität aber muß beständig nur werden, entstehen, verschwinden und wieder entstehen, niemals sein.

Indem nun Sensibilität der dynamische Thätigkeitsquell ist, nicht aber selbst Thätigkeit, ist sie nur Bedingung aller Irritabilität, und der äußere Reiz hat keine andere Function, als die organische Duplicität wiederherzustellen. Aber wie Sensibilität Bedingung der Irritabilität, so ist hinwiederum

Irritabilität Bedingung der Sensibilität. Indem Irritabilität, wodurch das Organische als innerlich bewegt erscheint, ganz in das Product als ein Aeußeres übergeht, ist sie productive Thätigkeit selbst, Bildungstrieb oder Productionskraft. Soll aber die Production nach Vollendung des Products fortdauern, so muß sie innerhalb ihrer bestimmten Sphäre wenigstens unendlich, die Productionskraft müßte Reproductionskraft sein. Dieses beständige Wiederanfachen der Productionskraft ist die Nutrition, deren Zweck eine immer erneuerte Erregung des Organismus, d. h. Bestimmung desselben zu beständiger Selbstreproduction ist. Diese eigenthümliche Erregbarkeit ist wieder Ursache der Secretion, in welcher jedes Organ sein specifisches Product absondert. Durch die erregenden Potenzen der Nutrition geht die Erregung unvermeidlich in einen Ansatz von Masse durch Assimilation über; und die zweite Stufe der organischen Reproduction ist das Wachsthum.

Aber die in der Reproduction thätige Kraft ist eine ihrer Natur nach unendliche Kraft, welche wirksam ist, wo nur ihre Bedingungen gegeben sind. Da diese nun im Organismus immer gegeben sind, so müßte sie immerfort produciren, es müßte also entweder ein unbegrenztes Wachsthum stattfinden, wie bei Pflanzen und den Polypen, die nur Knospen eines ursprünglichen Stammes sind; oder die Production würde über ihr Product hinausstreben und sich in Producten darstellen, die bei aller Regelmäßigkeit doch unorganische Producte — des sogenannten Kunsttriebs wären. Die Kunsttriebe der Thiere resultiren aus der Determination ihrer physischen Kräfte in Ansehung der Art ihrer Wirksamkeit; der Grund, aus welchem die Natur diese äußere geometrische Vollkommenheit producirt, ist die blinde Nothwendigkeit, mit welcher die Natur überhaupt handelt, und so erscheinen diese Producte des Kunsttriebs als Producte jener allgemeinen bildenden Ursache, die gleichsam die allgemeine Naturseele ist, von der Alles in Bewegung gesetzt wird.

So schließt sich der Kreis der organischen Natur; die Productionskraft ist die äußerste der organischen Kräfte, und

so ist die organische Natur mit ihren beiden äußersten Enden, der Sensibilität und der Productionskraft, in eine allgemeine Natur verflochten. Die Thätigkeit dauert fort, nicht das Product; dieses ist als Individuum nur Mittel, die Gattung Zweck. In der Reproduction der Gattung also erstirbt die letzte organische Thätigkeit des Individuums, denn in diese verlieren sich alle höhern Kräfte. Der Kunsttrieb ist also das, was unmittelbar in den Zeugungstrieb übergeht. Mit vollbrachter Zeugung ist auch die letzte Heterogeneität in Thätigkeit übergegangen.

3. Aus dem Vorhergehenden folgt, daß die organischen Functionen eine der andern untergeordnet, daß sie sich aber entgegengesetzt sind in Ansehung ihres Hervortretens im Individuum sowohl als in der ganzen organischen Natur; es folgt ferner, daß durch diese Entgegensetzung, weil die höhere Function durch das Uebergewicht der untergeordneten verdrängt wird, eine dynamische Stufenfolge in der Natur begründet ist. Diese beweist sich aus der dreifachen Wechselbestimmung, welche zwischen der Sensibilität und Irritabilität, zwischen der Sensibilität und Productionskraft und zwischen der Irritabilität und Productionskraft durch die ganze organische Natur stattfindet. Es ist also Eine Organisation, die durch alle Stufen herab allmählich bis in die Pflanze sich verliert, und Eine ununterbrochen wirkende Ursache, die von der Sensibilität des ersten Thiers an bis in die Reproductionskraft der letzten Pflanze sich verliert.

Dieselbe Stufenfolge findet in der anorganischen Natur statt, und in der allgemeinen Natur müssen wenigstens die Analoga aller jener organischen Stufen vorkommen. Dem Bildungstriebe in der organischen Natur entspricht in der allgemeinen Natur das Licht, in der anorganischen der chemische Prozeß; der Irritabilität im Organischen entspricht in der allgemeinen Natur die Elektricität und in der anorganischen Natur der elektrische Prozeß; der organischen Sensibilität endlich entspricht in der allgemeinen Natur die Ursache des allgemeinen Magnetismus als allgemeiner dynamischer

Thätigkeitsquell, und im Anorganischen die Erscheinungen des Magnetismus selbst.

4. Jedes Individuum ist nichts anders, als der sichtbare Ausdruck einer bestimmten Proportion der organischen Kräfte. Daß die Proportion eine bestimmte ist, macht eine Abweichung von ihr möglich, und daß die ganze Existenz der Organisation durch diese Proportion begrenzt ist, macht, daß eine Abweichung davon mit der Existenz des ganzen Products unverträglich ist. Mit Einem Worte: beides zusammen macht das organische Individuum der Krankheit fähig, und es gehört ein bestimmter Grad der Erregbarkeit dazu, um diese bestimmte Organisation gegen das Ankämpfen der äußern Natur zu erhalten und deren conträren Einflüssen entgegen zu reproduciren. Die Krankheit wird durch dieselben Ursachen hervorgebracht, durch welche die Lebenserscheinung selbst hervorgebracht wird, und so muß die Krankheit dieselben Factoren haben, wie das Leben. Nun besteht aber das Wesen alles Organismus darin, daß er keine absolute Thätigkeit sei, sondern eine durch Empfänglichkeit vermittelte Thätigkeit; denn das Bestehen des Organismus ist nur ein beständiges Reproducirtwerden, was nur unter dem beständigen Einfluß äußerer Kräfte geschieht. Die Factoren oder innern Bedingungen des Lebens sind also im Begriffe der Erregbarkeit enthalten, seine Ursachen aber in dem unterbrochenen Einfluß äußerer Kräfte. Wir unterscheiden also die erste Ursache der Erregbarkeit von den Ursachen der Erregung oder den erregenden Potenzen Brown's, welche nur unter der Bedingung der Erregbarkeit die Erscheinung der Erregung hervorbringen.

Ist nun aber die Erregbarkeit für die Erscheinung nur durch die erregenden Potenzen bestimmt, obgleich ursprünglich von demselben unabhängig, so ist sie doch durch nichts veränderlich, als durch die erregenden Potenzen. Der Sitz der Krankheit ist also die Erregbarkeit; ihre Möglichkeit ist bedingt durch die Veränderlichkeit der Erregbarkeit; aber die Erregbarkeit ist veränderlich nur durch die erregenden Potenzen; die Ursache der Krankheit kann also nur im Verhältniß der Erregbarkeit zu den erregenden Potenzen liegen,

und die Erregbarkeit ist durch nichts bestimmt, als durch die erregenden Potenzen. Im Begriffe der Erregbarkeit werden die beiden entgegengesetzten Factoren: Sensibilität und Irritabilität vereinigt gedacht; es wird also auch im Individuum ein solches wechselseitiges Fallen und Steigen beider Factoren stattfinden, freilich nur innerhalb einer bestimmten Grenze, unterhalb welcher beide Factoren gemeinschaftlich sinken.

Die Entdeckung dieses wunderbaren Verhältnisses entgegengesetzter Factoren durch den Schottländer John Brown ist einer der tiefsten Griffe in die organische Natur; nur hat er dasselbe niemals vollständig entwickelt. Die Erregung ist also eine veränderliche Größe; aber ihr Totalproduct, oder die Erregung als Ganzes betrachtet, muß unveränderlich sein, damit ihre einzelnen entgegengesetzten Factoren veränderlich sein können.

Sensibilität und Irritabilität sind diese beiden Factoren, die sich in jeder Krankheit trennen. Durch Vermehrung des Reizes wird die Sensibilität herabgestimmt, und in gleichem Verhältniß muß bis zu einer gewissen Grenze die Irritabilität, der Energie nach, steigen. Durch dieses wechselseitige Sinken und Fallen der beiden Factoren der Erregbarkeit, also nicht durch Disproportion zwischen Reiz und Erregbarkeit (wie Brown annimmt), sondern zwischen den Factoren der Erregbarkeit selbst, ist alle Krankheit bedingt; der Reiz ist nicht, wie Brown annimmt, selbst mit Factor, sondern blos Ursache der Krankheit. Die Krankheiten müssen eingetheilt werden in Krankheiten der erhöhten Sensibilität und herabgestimmten Irritabilität auf der einen, und in Krankheiten der herabgestimmten Sensibilität und erhöhten Irritabilität auf der andern Seite. Als Prinzip aller Heilkunde muß darum der Satz aufgestellt werden, daß auf die Reproductionskraft nur mittelst der höhern Factoren, denen sie untergeordnet ist, auf die Sensibilität aber, die letzte Lebensquelle, nur durch das Mittelglied der Irritabilität gewirkt werden kann, daß also die letztere das einzige Mittelglied ist, wodurch auf den Organismus überhaupt gewirkt werden kann, daß auf sie also auch alle äußern Kräfte gerichtet

werden müssen. Wenn also die Erregungstheorie auf Grundsätze der Physik zurückgeführt sein wird, so läßt sich dann erwarten, daß damit die Heilkunde auf sichere Prinzipien und ihre Ausübung auf unfehlbare Regeln zurückgebracht sei. —

Der hier in seinen wesentlichen Grundzügen wiedergegebene Gedankengang des Schelling'schen „Ersten Entwurfs" wird in der Schrift selbst fortwährend durch dazwischengeschobene Anmerkungen und Parenthesen gestört, durch beigefügte Anmerkungen und Excurse unterbrochen. Das wüste ungeordnete Durcheinander der Darstellung im Ganzen versetzt den Leser in einen beständigen Taumel, aus welchem er sich auch mit Zuhülfenahme des vom Verfasser zur Orientirung vorausgeschickten übersichtlichen „Grundrisses" kaum zu erholen vermag, und wofür die eindringliche Lebendigkeit und anschauliche Verständlichkeit der Sprache, die in einzelnen Partien vielfach vortheilhaft wirkt, keinen genügenden Ersatz zu bieten vermag. Es werden immer von Neuem Fragen aufgeworfen und deren Probleme durch Aufstellung von Lehrsätzen, beigefügten Beweisen und Folgesätzen, ganz in der Weise der von Spinoza angewandten mathematischen Methode, versucht. Aber eine lichtvolle Uebersichtlichkeit hat die Darstellung dadurch nicht gewonnen, und obwohl Schelling in seinem „Ersten Entwurfe" gegen die „Ideen" und die „Weltseele", in Hinsicht auf die bestimmte Herausarbeitung des naturphilosophischen Grundgedankens, entschieden einen Fortschritt gemacht hat, so hatte sich doch gerade der „Entwurf" im Publikum einer geringen Theilnahme zu erfreuen und nicht, wie es bei den „Ideen" und der „Weltseele" der Fall war, eine zweite Auflage erlebt.

Dafür gewährt er uns einen Einblick in die charakteristische Art des Zustandekommens der Schelling'schen Schriften. Während der „Entwurf", das Jenenser Collegienheft vom Winter 1798—99, gedruckt wird, kommt dem Verfasser Baader's Schrift „Ueber das pythagoräische Quadrat" (1798) zu Gesicht, aber (wie in einer Note bemerkt wird) zu spät, um früher davon Gebrauch zu machen. Sie erscheint ihm jedoch als eine für die ganze dynamische Phi-

losophie höchst wichtige Schrift, deren Verfasser überdies bekannte, daß dieselbe durch Schelling's „Meisterwerk von der Weltseele" veranlaßt worden sei. Wie konnte die erregbare Empfänglichkeit Schelling's anders, als lebhaft von den Ideen des congenialen Geistes ergriffen werden? Es ist darin der Gedanke ausgeführt, daß außer den beiden entgegengesetzten Polen oder Naturpotenzen Schelling's und ihrer Indifferenz oder Einheit und Mitte noch eine vierte höhere Kraft, die Himmelsluft oder die Influenz Gottes auf die Welt, anzunehmen sei. So fügt denn Schelling noch während des Druckes seines „Entwurfs" eine Note bei, worin er meint, es wäre doch vielleicht mehr, als ein bloßes Spiel, darauf aufmerksam zu machen, wie die ursprüngliche Duplicität erst auf Triplicität und dann auf Quadruplicität fortschreite. Er fügt endlich der Schrift als Anhang noch eine allgemeine Theorie des chemischen Prozesses bei, worin die durch Baader's Schrift erhaltenen Anregungen weiter verwerthet werden.

Uebrigens zeigt Schelling's „Erster Entwurf" in der formellen Herausgestaltung seines naturphilosophischen Prinzips darin einen Fortschritt gegen die beiden früheren Schriften, daß die bisher nur nebeneinandergestellten, aus dem empirischen Detail abgeleiteten Ideen und philosophischen Bestimmungen des von Schelling für alle Erscheinungen der Natur aufgestellten Erklärungsprinzips und die Gründe für dessen Individualisirung in den einzelnen Producten des Naturlebens jetzt wirklich in Fluß gesetzt und entwickelt werden, indem der Prozeß des allgemeinen Lebens jetzt vor die Anschauung geführt und die individuellen Gestalten der Natur als die Knotenpunkte oder Potenzen im Fortschreiten dieser Evolution aufgezeigt werden. Indem der „Entwurf" diesen Versuch machte, ist er, was weder die „Ideen", noch die „Weltseele" waren, wirklich eine Deduction und Construction der Natur aus dem Gedanken des allgemeinen Lebens, wobei die dichterisch-mythologische Bezeichnung desselben als Weltseele aufgegeben wird. Die Natur als Inbegriff alles

Seins wird construirt, d. h. als Handeln und Thätigkeit dargestellt.

Ist in dieser Rücksicht der „Entwurf" unstreitig ein Fortschritt zur wissenschaftlichern Form, so zeigt sich auch weiterhin ein Fortschreiten des Standpunktes selbst, wozu sich Schelling unversehens hingedrängt sieht, ohne sich dessen eigentlich als einer Abweichung von seinem anfänglichen Ausgangspunkte bewußt zu werden. Schelling geräth in der That, ohne es selbst gewahr zu werden, mit sich selbst in Widerspruch, wenn er im „Entwurf" vom Standpunkt des Idealismus der Wissenschaftslehre und der Idee des Absoluten ausgeht, gleichwohl aber gelegentlich die Bemerkung hinwirft, die Naturphilosophie gehe von einem unbedingten Empirismus als Prinzip aus, und es könne gar nicht von einer transscendentalen, sondern lediglich von einer empirischen Construction der Materie sein; denn die Aufgabe sei gerade, wie Materie überhaupt ursprünglich erzeugt werde, darzustellen, während die transscendentale Deduction darthut, wie wir von der Selbstanschauung des Ich aus zu dem Begriffe drr Materie gelangen. Auf dem transscendentalen Standpunkte des Idealismus der Wissenschaftslehre entsteht für unser Bewußtsein ein Object nur dadurch, daß die im unbedingten Ich angeschaute unendliche Thätigkeit oder das unendliche Streben begrenzt oder eingeschränkt, d. h. daß ihm eine entgegengesetzte Richtung gegeben wird, so daß das Product der Anschauung eben der Punkt ist, in welchem die unendliche Thätigkeit als solche erlischt. Indem nun diesem Producte Selbstdasein gegeben wird, so ergiebt sich der Begriff des angeschauten Objects oder der Materie, in welchem also der Verstand nur eine Wirkung entgegengesetzter Kräfte oder ein Zusammentreffen von einer unendlichen und einer beschränkenden Thätigkeit erblickt. Eine in's Unendliche sich ausbreitende Kraft soll stets durch eine entgegengesetzte hemmende in sich zurückgedrängt werden, eine in's Unendliche fort sich ausdehnende und eine retardirende Thätigkeit sollen zusammentreten.

Gerade dies setzt nun Schelling im „Ersten Entwurf“ als die Idee der Natur voraus, aus welcher die einzelnen Erscheinungen der Natur abgeleitet werden sollen. Die von vornherein, d. h. eben aus der transscendentalen Deduction des Ich, feststehende Idee der Natur ist keine andere, als die Voraussetzung, daß die Natur die in's Unendliche gehende, aber in dieser Richtung sich fortwährend beschränkende und hemmende Thätigkeit des allgemeinen Lebens ist. Die Analyse, sagt Schelling, müsse von dem, was Product ist, bis zu demjenigen aufsteigen — das heißt aber vielmehr in Wahrheit ab- oder rückwärts schreiten —, was keine Unterlage mehr hat, vielmehr Ursache aller Unterlage, das absolut Thätige und Productive selbst ist. Daher kommt es, daß Schelling im „Entwurf“ mit dem Organischen anfängt, als in welchem sich in höherer Potenz darstelle, was sich im Anorganischen in niederer Potenz zeige; daß er also einen abwärtssteigenden Gang nimmt und das Gesetz dieser abwärts führenden Stufenfolge darin findet, daß sich die höhere Function in der niederen verliere, sofern ihr höherer Factor verschwinde und ihr niederer nunmehr die positive Ursache oder der höhere Factor der untergeordneten Kraft werde, anstatt daß er vielmehr hätte zeigen sollen, wie sich das Niedere zum Höhern erhebt und der Gang der Entwickelung eine Evolution vom Niedern zum Höhern, eine aufwärts führende Stufenleiter ist.

V.

Schelling war gleichzeitig von der mächtigen Bewegung, die auf allen Gebieten der Naturwissenschaften im letzten Jahrzehend des vorigen Jahrhunderts begonnen hatte, und von dem grundlegenden Impuls, den Kant's metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften für die eigentlich wissenschaftliche Behandlung der Natur gaben, auf das Lebhafteste ergriffen worden. Indem sich Beides in seinem jugendlich erregten, empfänglichen Sinne verband, stand auf der andern Seite die ebenso mächtige Anregung in ihm fest,

die er schon vorher durch Fichte erhalten hatte. Beide Impulse, die sein Streben unabhängig von einander erhalten hatte, suchte sein nach Einheit der Erkenntniß ringender Geist mit einander zu verbinden; die Tendenz zur Natur suchte sich mit dem Idealismus der Wissenschaftslehre zu verschmelzen, was vom Standpunkt der letztern aus nur dadurch möglich war, daß die Natur als die sinnlich-lebendige Selbsterscheinung des Ich begriffen wurde.

Dies war der Ausgangspunkt in Schelling's naturphilosophischer Thätigkeit. Indem er aber die Natur für sich betrachtete, gewann sie ihm unvermerkt mehr und mehr die Bedeutung eines selbständigen Objects neben dem Ich, statt daß sie ihm anfänglich, wie Fichte'n, nur als Bedingung des Selbstbewußtseins und als praktisch zu überwindende Schranke der unendlichen Thätigkeit des Ich gegolten hatte. Hier lag der Keim seiner Differenz mit Fichte; aber dieser Keim entwickelte sich nur ganz allmählich, und die Differenz blieb für Schelling selbst unbewußt, nur erst als „unsicheres Herüber und Hinüber", welches ihm erst Hegel's klare Verständigkeit zu deutlichem Bewußtsein brachte.

Der Keim dieser Abweichung von der idealistischen Anschauungsweise der Wissenschaftslehre trat zuerst in einer kleinen Schrift hervor, welche Schelling seinem „Ersten Entwurfe" sogleich nachfolgen ließ, unter dem Titel: „Einleitung zu seinem Entwurf seines Systems der Naturphilosophie, oder über den Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft" (1799). Er wollte darin zunächst darthun, was ihm speculative Physik oder Naturphilosophie bedeute und wie sie sich von der empirischen Physik unterscheide. Die Sprache dieses Schriftchens ist nicht faßlicher und die Haltung nicht gediegener, als sie auch im „Entwurfe" selbst hervortreten; auf den fünf Bogen, die es enthält, kommen nicht weniger als ein Dutzend sachliche Anmerkungen vor; trotzdem ist es etwas mehr, als blos ein „nettes Schriftchen", wie es Rosenkranz beiläufig nennt. Für die Entwickelung des Schelling'schen Philosophirens hat es die Bedeutung, daß

es den Standpunkt wie den Grundgedanken der Naturphilosophie, die erste Reihe der sie darstellenden Schriften vorläufig abschließend, auf einen bestimmten Ausdruck bringt und damit zugleich jene dem Verfasser selbst noch verhüllte Differenz mit dem Fichte'schen Idealismus mit naiver Unbefangenheit hinstellt.

Die „Einleitung" geht darauf aus, die Idee der Naturphilosophie als speculativer Physik erstens abzuleiten und deren Verhältniß ebensowohl zur empirischen Physik, als zur Transscendentalphilosophie festzustellen, sodann aber zu zeigen, wie diese Idee zu einem Systeme wirklich ausgeführt werden müsse, welches für die dynamische Naturphilosophie ebendasselbe leiste, was Le Sage für die mechanische Physik gethan habe.

1. Die Intelligenz ist auf doppelte Art: entweder blind und bewußtlos oder frei und mit Bewußtsein productiv; ersteres in der Weltanschauung, letzteres in dem Erschaffen einer ideellen Welt. Diesen Gegensatz hebt die Philosophie dadurch auf, daß sie die bewußtlose oder reelle Thätigkeit als ursprünglich verwandt und identisch, gleichsam aus einer und derselben Wurzel mit der bewußten oder ideellen entsprossen annimmt. Unmittelbar wird diese Identität von der Philosophie in den Productionen des Genie's nachgewiesen, in denen sich entschieden eine zugleich bewußte und bewußtlose Thätigkeit äußert; mittelbar, d. h. außer dem Bewußtsein, dagegen in den Naturproducten, sofern in ihnen die vollkommene Verschmelzung des Reellen mit dem Ideellen wahrgenommen wird.

Geht nun die Tendenz der Philosophie ursprünglich darauf, das Reelle überall auf das Ideelle zurückzuführen, so entsteht Transscendentalphilosophie, durch deren Erklärungsart das Reelle selbst in die ideelle Welt versetzt wird und alle Bewegungen der Natur in Anschauungen verwandelt werden, die nur in uns selbst vorgehen und denen nichts außer uns entspricht. Nach dieser Ansicht wird Alles daraus erklärt, daß es eine bewußtlose, aber der bewußten ursprünglich verwandte Productivität ist, deren bloßen Reflex wir in der Natur sehen, so

daß diese nur der sichtbare Organismus unsers Verstandes ist und nichts anders, als nur das Regel- und Zweckmäßige produciren kann.

Kann aber die Natur nothwendig nichts anders produciren, so folgt, daß sich auch in der als selbständig und reell gedachten Natur und dem Verhältniß ihrer Kräfte wiederum der Ursprung solcher regel- und zweckmäßigen Producte muß nachweisen lassen, daß also das Ideelle auch wiederum aus dem Reellen entspringen und aus ihm erklärt werden muß. Ist es nun Aufgabe der Transscendentalphilosophie, das Reelle dem Ideellen unterzuordnen; so ist es dagegen Aufgabe der Naturphilosophie, das Ideelle aus dem Reellen zu erklären. Beide Wissenschaften sind also Eine Wissenschaft, die sich nur durch die entgegengesetzten Richtungen ihrer Aufgaben unterscheidet; beiden kommt im System des Wissens gleiche Betrachtung und gleiche Nothwendigkeit zu, und beide sind von einander ganz verschiedene und unabhängige Wissenschaften.

Dieser entschiedene Parallelismus, in welchen hiermit Schelling den Inhalt der Wissenschaft des Selbstbewußtseins und der Natur einander gegenüberstellt, mußte unausbleiblich demnächst nothwendig auf die Unterscheidung des Schelling'schen vom Fichte'schen Standpunkte führen. Statt daß nach Schelling's ursprünglich idealistischem Standpunkte die Transscendentalphilosophie als Wissenschaftslehre über der Natur- und Geschichtsphilosophie oder über theoretischer und praktischer Philosophie, beide umfassend, stehen mußte, heißt es jetzt: Transscendentalphilosophie hat das Reelle dem Ideellen unterzuordnen, Naturphilosophie hat das Ideelle aus dem Reellen zu erklären. Damit ist die Fichte'sche idealistische Anschauung aus ihren Fugen verschoben; aber Schelling merkt den Widerspruch nicht, in welchen er mit sich geräth, wenn er doch später die speculative Physik von etwas blos Ideellem ausgehen läßt.

Die Naturphilosophie setzt (so fährt Schelling fort) die Natur, sofern sie zugleich productiv und Product ist, als das Selbständige und ist daher ein Spinozismus der Physik. Daraus folgt, daß in ihr keine idealistischen Erklärungen oder

transscendentale Ableitungen von Naturphänomenen stattfinden, dergleichen die Transscendentalphilosophie wohl geben kann, daß vielmehr in der Naturphilosophie diese Erklärungsart ebenso sinnlos ist, als die Einführung allgemeiner Zweckursachen in die dadurch verunstaltete Naturwissenschaft. Denn jede idealistische Erklärungsart, aus ihrem eigenthümlichen Gebiete in das Feld der Naturerklärung herübergezogen, artet in den abenteuerlichsten Unsinn aus. Den Realismus als Prinzip angenommen — und im „Entwurf" bereits hat Schelling die Bemerkung hingeworfen, daß ein unbedingter Empirismus das Prinzip seiner Naturphilosophie sei —, so folgt daraus, daß auch, was wir Vernunft nennen, ein bloßes Spiel höherer, uns nothwendig unbekannter Naturkräfte ist; denn es liegt nichts Unmögliches in dem Gedanken, daß eben dieselbe Thätigkeit, durch welche die Natur in jedem Moment sich neu reproducirt, im Denken nur durch Vermittelung des Organismus reproductiv sei. Unsere Wissenschaft, die speculative Physik, ist durchaus realistisch.

Aber auf dem mechanischen oder atomistischen Wege, der von der bisherigen Physik fast durchgängig eingeschlagen worden ist, kann die Idee einer speculativen Physik eben nicht fortschreiten. Zwischen Empirischem und Speculativem findet aber ein vollkommener Gegensatz statt; was reine Empirie ist, das ist nicht Wissenschaft, und umgekehrt, was Wissenschaft ist, das ist nicht Empirie. Reine Empirie ist Geschichte, und nur Geschichte ist Empirie. Die Physik als Empirie ist nichts als Sammlung von Thatsachen, von Erzählungen des Beobachteten, des unter natürlichen oder veranstalteten Umständen Geschehenen. Die absolute Continuität in den Productionen der Natur existirt nur für die Anschauung, nicht für die Reflexion. Die unendliche Reihe des Werdens in der Natur ist stetig für die productive Anschauung, unterbrochen und zusammengesetzt für die Reflexion. Auf diesem Gegensatze zwischen Anschauung und Reflexion beruht der Unterschied zwischen dynamischer und atomistischer Physik. Das dynamische System läugnet die absolute Evolution der Natur und geht von der Natur als Subject zur

Natur als Object über; das atomistische System geht von der Natur als Object zur Natur als Subject über; jenes vom Standpunkt der Anschauung zu dem der Reflexion, dieses dagegen vom Standpunkt der Reflexion zu dem der Anschauung. Die Aufgaben des einen Systems kehren sich in dem andern gerade um; was der atomistischen Physik Ursache der Zusammensetzung der Natur ist, das ist der dynamischen Physik das Hemmende der Entwickelung. Beide gehen von etwas blos Ideellem aus, beide rechnen mit blos ideellen Größen, so lange das Product nicht construirt ist; nur die Richtungen, in welchen sie dazu gelangen, sind sich entgegengesetzt. Beide Systeme, sofern sie blos mit ideellen Factoren zu thun haben, sind von gleichem Werth und eines die Probe des andern; das atomistische System ist der beständige Reflex des dynamischen.

Aber die bis jetzt verbreiteten Vorstellungen von dynamischer Physik sind von den unsrigen zum Theil verschieden und zum Theil mit ihnen im Widerspruch. Die bisherigen dynamischen Physiker hatten sich von Kant's dynamischen Grundsätzen nur das angeeignet, wodurch in der Sache an der atomistischen Theorie nur wenig geändert wurde. Durch die Construction aller Materie aus den beiden Grundkräften der Anziehung und Zurückstoßung werden blos verschiedene Dichtigkeitsgrade oder verschiedene Grade der Raumerfüllung, nimmermehr aber qualitative Unterschiede der Materie selbst construirt. Nach dieser Vorstellungsart, die sich an die Kant'sche Dynamik anschließt, werden alle Phänomen der Natur nur auf ihrer äußersten oder tiefsten Stufe erblickt. So gewiß es aber auch ist, daß alle dynamischen Veränderungen oder qualitativen Unterschiede der Materie auf ihrer tiefsten Stufe als Veränderungen der Intensität der Grundkräfte erscheinen; so erblicken wir auf jener Stufe doch nur das Product des Prozesses, nicht aber den Prozeß selbst, und eben jene Veränderungen sind das erst noch zu Erklärende, und wir läugnen nur, daß dieselben sonst nichts, als bloße Veränderungen im Verhältniß der Grundkräfte seien.

Die bisherigen Begriffe von dynamischer Physik reichen nicht aus, um die eigentliche Tiefe und Mannichfaltigkeit aller Naturerscheinungen zu erklären. Wir setzen eine andere Art von dynamischer Naturphilosophie einfach an die Stelle der bisherigen dynamischen Vorstellungsart. Wir schlagen den dynamischen Weg, der statt des mechanisch-atomistischen allein noch offen ist, mit der Voraussetzung ein, daß auch in der scheinbaren Ruhe der Natur Bewegung sei und daß alle mechanische Bewegung nur secundäre und abgeleitete der einzig ursprünglichen Bewegung sei, die schon aus den ersten Grundkräften, als den ursprünglichen Bewegungsursachen in der Natur hervorquillt. Wir richten uns auf den letzten Bewegungsquell in der Natur, als das innere Triebwerk selbst und eben auf das, was an der Natur nicht objectiv, d. h. nicht Außenseite ist.

2. In die innere Construction der Natur zu blicken, wäre freilich unmöglich, wenn nicht ein Eingriff durch Freiheit in die Natur möglich wäre. Ein solcher Eingriff in die Natur heißt Experiment. Jedes Experiment ist eine Frage an die Natur, auf welche sie zu antworten gezwungen wird; das Experimentiren selbst ist ein Hervorbringen der Erscheinungen. Nur das Selbsthervorgebrachte wissen wir; das eigentliche Wissen ist also ein reines Wissen von vornherein und vor aller bestimmten Erfahrung, wodurch keineswegs ausgeschlossen ist, daß wir überhaupt Nichts als nur durch und mittelst der Erfahrung wissen. In der Naturwissenschaft soll man Alles, was man weiß, absolut von vornherein, d. h. als ein absolut Nothwendiges wissen, und da die letzten Ursachen der Erscheinungen selbst nicht mehr erscheinen; so muß man entweder darauf verzichten, sie je einzusehen, oder man muß sie schlechthin in die Natur hineinlegen. Was wir in die Natur hineinlegen, hat keinen andern Werth, als den Werth einer Voraussetzung oder Hypothese, und durch Ableitung aller Naturerscheinungen aus einer absoluten Voraussetzung verwandelt sich unser Wissen in eine Construction der Natur selbst, d. h. wir erkennen jedes ursprüngliche Naturphänomen als ein schlechthin Nothwendiges.

Es muß für Alles, was in ihr geschieht, einen nothwendigen Zusammenhang in einem die ganze Natur zusammenhaltenden Prinzipe geben. Nicht also wir kennen die Natur, sondern alles Einzelne in der Natur ist zum Voraus bestimmt durch das Ganze oder durch die Idee einer Natur überhaupt. Die fehlenden Zwischenglieder, welche die einzelnen Naturerscheinnngen mit einander verbinden, aufzufinden, ist das Werk der experimentirenden Naturforschung — für die Wissenschaft eine unendliche Aufgabe.

Der Gegensatz zwischen Empirie und Wissenschaft beruht darauf, daß die Empirie ihr Object im Sein als etwas Fertiges und zu Stande Gebrachtes, die Wissenschaft dagegen ihr Object im Werden und als ein erst zu Stande zu bringendes betrachtet. Da die Wissenschaft von Nichts ausgehen kann, was Product, d. h. Ding ist, und ebensowenig vom Ganzen der Objecte, als dem Inbegriffe des Seins; so muß sie von dem Unbedingten ausgehen. Das Unbedingte der Naturwissenschaft ist die ursprüngliche Productivität der Natur, die productive Thätigkeit in ihrer Uneingeschränktheit gedacht. Von dieser Identität des Products und der Productivität, oder von der Identität des Reellen und des Ideellen, als ihrem Prinzip, muß die Wissenschaft ausgehen.

Die absolute Productivität soll in eine empirische Natur übergehen, die Natur als Subject soll Object, die ideelle Unendlichkeit soll empirische werden; aber empirische Unendlichkeit ist ein unendliches Werden. In der ursprünglichen Productivität der Natur ist nichts Bestimmtes, also kann es auch durch sie nicht zu Producten kommen. Soll dies geschehen, so muß die unbestimmte reine Productivität aufgehoben oder gehemmt werden. Der Grund des Gehemmtseins kann nicht außer der Natur liegen; fällt aber derselbe in die Natur selbst, so hört die Natur auf, reine Identität zu sein, in der schlechterdings nichts unterschieden wird; sie wird in Duplicität verwandelt. Diese ursprüngliche Entzweiung im Innern der Natur, ein Widerstreit reell entgegengesetzter Tendenzen in der ursprünglichen Productivität der Natur, erscheint selbst nicht mehr; aber kein ursprüngliches

Phänomen in ihr ist ohne diesen ursprünglichen Grundsatz. Alle Erscheinungen auf diesen ursprünglichen Gegensatz zurückzuführen, ist Aufgabe der Naturphilosophie, welche nicht das Productive der Natur, nicht die Natur als unendliche Thätigkeit oder als Subject, sondern das Beharren in der Natur oder das Bestehen des Products als beständiges Reproducirtwerden oder als den Trieb zu unendlicher Entwickelung und Metamorphose zu erklären hat.

Der Punkt, wo dieses Product ursprünglich hinfällt, ist der allgemeine Hemmungspunkt der Natur oder der Punkt, von wo aus eine Evolution in der Natur beginnt; dieser Punkt in der Natur liegt überall, wo ein Product ist; aber in jedem Hemmungspunkte ist die Natur noch unendlich; jedes Product evolvirt sich in's Unendliche, und selbst durch eine in's Unendliche fortgesetzte Analyse könnte man auf Nichts kommen, was absolut einfach wäre. Als vollendet gedacht, könnte die Evolution nur bei einem rein Productiven stille stehen, welches Ursache aller Unterlage und ein schlechthin Unbedingtes wäre, und als solches nicht sowohl der erfüllte Raum oder die Materie, als vielmehr das Prinzip der Raumerfüllung, der letzte Grund aller Qualität. Dies ist aber ein blos Gedachtes, ein ideeller Erklärungsgrund. Wer nach dem letzten Grunde der Qualität fragt, setzt sich in den Anfangspunkt der Natur zurück. Nur die in sich selbst entzweite Productivität giebt das Product; in der reinen, identischen Productivität der Natur dagegen ist schlechterdings nichts Unterscheidbares jenseit der Entzweiung.

Läßt sich die Construction organischer und anorganischer Producte, d. h. productiver und nicht productiver Producte, auf einen gemeinschaftlichen Ausdruck bringen?

Die Stufenfolge der Organisationen ist nichts Anderes, als eine Stufenfolge der Productivität selbst. Diese wird zwischen Entgegengesetzten angezogen und zurückgestoßen. In diesem Wechsel von Expansion und Construction entsteht nothwendig ein Gemeinschaftliches, aber nur im Wechsel Bestehendes, welches in jenem ursprünglichen Wechsel die Unterlage ist

und den ursprünglichen Gegensatz selbst voraussetzt. Die Bedingung der Fortdauer des Dritten ist die beständige Fortdauer des Gegensatzes, und daß umgekehrt der Gegensatz fortdauert, ist durch die Fortdauer des Dritten bedingt. Daß aber der Gegensatz fortdaure, ist nur dadurch denkbar, daß er unendlich ist, so daß es also im Streben nach Indifferenz niemals zum absoluten, sondern immer nur zu relativen Indifferenzpunkten kommt. Es wird nun gerade so viele Stufen des dynamischen Prozesses geben, als es Stufen des Ueberganges aus Differenz in Indifferenz giebt, und so viele Stufen des dynamischen Prozesses es giebt, eben so viele Stufen in der ursprünglichen Construction der Materie. Magnetismus, Elektricität und chemischer Prozeß sind die allgemeinen Schemate oder Kategorien der ursprünglichen Construction der Natur, d. h. sie sind das davon Zurückbleibende, Feststehende, Fixirte; während sich die ursprüngliche Construction selbst uns entzieht und jenseits der Anschauung liegt. In der Stufenfolge des Magnetismus, der Elektricität und des chemischen Prozesses liegt das Geheimniß der Production der Natur aus sich selbst.

Die anorganische Natur ist das Product der ersten Potenz, die organische das Product der zweiten und dritten Potenz. Die Materie, die durch den chemischen Prozeß schon zum zweiten Male zusammengesetzt ist, wird durch die Organisation noch einmal zurückversetzt in den Anfangspunkt der Bildung. Dieselben Stufen, welche die Production der Natur ursprünglich durchläuft, durchläuft auch die Production des organischen Products; sie beginnt mit Begrenzung der Productivität eines Products und geschieht durch den Wechsel von Expansion und Contraction. Aber im chemischen Prozeß ist das Alles auch. Der Lebensprozeß muß also wieder die höhere Potenz des chemischen, und das Grundschema desselben wird der galvanische Prozeß sein, der eine Potenz höher, als der chemische steht.

Und nun das Resultat? Die Bedingung des organischen, wie des anorganischen Products ist Qualität; aber organisches productives Product ist es nur dadurch, daß die Differenz

nie Indifferenz wird. Es ist also unmöglich, die Construction des organischen und anorganischen Products auf einen gemeinschaftlichen Ausdruck zu bringen, da das organische Product nur die höhere Potenz des anorganischen Products und nur durch die höheren Functionen oder die höhere Potenz eben derselben Kräfte hervorgebracht, durch welche auch dieses hervorgerufen wird. Auch für diese Kräfte aber muß es wieder eine höhere Synthese in der Natur geben, welche aber ohne Zweifel nur in der Natur, sofern sie als Ganzes betrachtet absolut organisch ist, gesucht werden kann. Und dies ist also das Resultat, auf welches alle ächte Naturwissenschaft führen muß, daß der Unterschied zwischen organischer und anorganischer Natur nur in der Natur als Object liege und daß die Natur als ursprünglich productiv über beiden schwebe. Um aber die dynamische Organisation des Universums in allen ihren Theilen evident zu machen, fehlt uns noch jenes Centralphänomen, von welchem schon Baco spricht, das sicher in der Natur liegt, aber noch nicht durch das Experiment aus ihr herausgehoben ist.

Hiermit nun (so schließt Schelling die „Einleitung") übergiebt der Verfasser diese Anfangsgründe einer speculativen Physik den denkenden Köpfen des Zeitalters, indem er sie bittet, in dieser keine geringen Aussichten eröffnenden Wissenschaft gemeinsame Sache zu machen, und was ihm an Kräften, Kenntnissen oder äußern Verhältnissen abgeht, durch die ihrigen zu ersetzen.

In der kurzen Zeit von drei Jahren (1797 — 1799) hatte Schelling das ihm eigenthümliche System, die Naturphilosophie, aus den vorhandenen Bildungselementen des Zeitalters begründet und für sein eigenes wissenschaftliches Bedürfniß zum vorläufigen Abschlusse gebracht. Was er im nächsten Jahre und später noch von naturphilosophischen Abhandlungen veröffentlichte, besteht theils nur in der genauern Bestimmung, Erläuterung und Modification einzelner bisher entwickelter Ansichten, theils in einer veränderten und berichtigten Darstellung der Lehre von der Stufenfolge der Natur, in welcher Schelling die höchste Aufgabe der gesammten Naturwissenschaft erblickte. Beides geschah in Folge

der Anregungen, die Schelling durch solche „denkende Köpfe seines Zeitalters" erhielt, welche seine naturphilosophische Grundanschauung aufnahmen und in das Detail der Naturwissenschaften hineinzuarbeiten bemüht waren.

VI.

So hatte also Fichte's kühner Gehülfe das Gebiet umspannt, das jener nicht durchdringen konnte, und hatte (wie sich Herbart treffend ausdrückt) die Natur mit einem Netz bedeckt, worin wenigstens Köpfe genug gefangen wurden, wenn auch Erfahrung und Experimente ihren Gang fortgingen.

Eine in's Einzelne gehende Kritik der von Schelling versuchten Begründung einer Naturphilosophie könnte einestheils nur von Interesse sein, wenn man die allgemeinen Prinzipien derselben als wahr, und den Standpunkt, auf den sich Schelling bei der philosophischen Naturauffassung stellte, als den richtigen anerkennt. Daß und warum wir Letzteres nicht vermögen, werden wir in der Kürze darthun, indem wir das Einseitige und Unzureichende seiner Prinzipien andeuten. Andrerseits würde überdies ein kritisches Eingehen in das Detail der Schelling'schen Naturphilosophie nichts Geringeres erfordern, als derselben in allen einzelnen Punkten den Stand der gegenwärtigen Naturwissenschaft vergleichend gegenüberzustellen. Nach dem Maaßstabe der Ergebnisse jedoch, zu welchen die heutige Naturwissenschaft im Großen und Ganzen geführt hat, und nach dem Ertrag der Forschungen, welche die gegenwärtigen Autoritäten in den einzelnen naturwissenschaftlichen Feldern in die Oeffentlichkeit haben gelangen lassen, kann billiger Weise Schelling's Naturphilosophie nicht gemessen werden. Sie steht ihrem sachlichen Inhalte nach auf dem Boden der damaligen Naturwissenschaften und ist von deren Zustande abhängig. Schelling hat keineswegs nur so in's Blaue hinein auf Ideen und Einfälle Jagd gemacht, sondern hatte sich wirklich mit dem Positiven in der empirischen Naturwis-

senschaft seiner Zeit beschäftigt, und seine „Ideen" sowohl, als auch die „Weltseele" geben augenscheinliches Zeugniß von seinen ausgebreiteten Studien nicht minder, wie von der Leichtigkeit, mit welcher er sich ein auch damals immerhin nicht geringes Material zu eigen zu machen und dabei den Blick nach allen Seiten hin frei und unbefangen zu erhalten verstand. Schelling war schon früh mit bedeutenden Empirikern damaliger Zeit in persönliches Verhältniß getreten, hatte in Leipzig bei Hindenburg mathematische und physikalische Vorträge gehört, hatte in Jena mit den Physikern Ritter und Stahl verkehrt. Und so konnte nicht blos Stahl später in München bekennen, Schelling habe sich in Jena von ihm belehren lassen, und wie sei er verwundert gewesen, in Schelling's Schriften über Naturphilosophie das Seinige in poetischer Einkleidung wiederzufinden; sondern auch Schelling's Gegner Fries, welcher mit seinen mathematischen und physikalischen Fachstudien die Philosophie verband, konnte Schelling beschuldigen, sein ganzes System von einem Empiriker entlehnt zu haben. Der Physiker Ritter, der ebenfalls später nach München ging, hatte gerade damals, als Schelling nach Jena kam, seine wichtigen Versuche über den Galvanismus angestellt und die Uebereinstimmung mit den elektrischen Erscheinungen Schritt für Schritt gezeigt. Und Alles dies erzählte er in der Sprache der Schelling'schen Naturphilosophie; gleichwohl hat ihn sein Meister Schelling bald wieder von sich gewiesen, weil er „das Tribunal der Erfahrung für höher hielt, als die Aussprüche des Idealismus, und von diesen an gewöhnliche Untersassen appellirte". Er hat (fügt Link hinzu) in seiner derben Kraftsprache von Ritter's empirischer Ledernheit geredet und über dessen Bombast gelacht; mögen sich Andere dies zur Warnung dienen lassen und entweder den Weg der Erfahrung einfach und verständlich wandern, oder geradezu sagen, daß sie über diese hinausschweben.

Das neue, auf die Erregungstheorie gebaute System der Heilkunde, welches der Schottländer John Brown in seinen „elements of medicine" aufgestellt hatte, war gerade

in den letzten Jahren des vorigen Jahrhunderts von England nach Deutschland verpflanzt und hier von denkenden Aerzten, die sich des überkommenen medicinischen Wustes zu entledigen bereit waren, eifrig gepflegt worden. „Brown, ein vortrefflicher Kopf (sagt Link im Jahre 1806), sah die Schwächen der Arzneikunde und theilte daher alle Krankheiten in solche, welche sich durch eine Klasse von Mitteln heilen lassen, die er stärkende nennt, und in solche, welche durch schwächende Mittel gehoben werden. Er brachte dies sehr sinnreich auf die Regel, daß Reiz, das belebende Prinzip, die Erregbarkeit vermehrt und ebenso endlich erschöpft. Eine Menge Erscheinungen freilich hat er nicht erklärt, z. B. alle Krämpfe, ja jene Regel umfaßt nicht Alles; aber die Classification der Mittel blieb praktisch vortrefflich." Der Arzt und Philosoph Erhard, der Arzt Marcus in Bamberg und dessen Schüler Röschlaub wurden laute Lobredner der Brown'schen Heiltheorie, die durch Röschlaub naturphilosophisch modificirt wurde. Auch Schelling kleidete sich „behaglich und nett in das Gewand dieser modernsten und bequemsten Theorie", verleibte sich rasch und resolut Röschlaub's Lehren ein, und Schelling's Anhänger sahen schon im Jahre 1801 in Brown's „Elementen der Medicin" die würdigste Vorrede zu einer Theorie der Heilung. Seitdem ertönte das medicinische Publikum vom Construiren der Krankheiten, von Potenzen und Conflicten, und die jungen medicinischen Streiter zerschlugen mit der neuen Waffe glücklich das Flick- und Stümperwerk der längst unhaltbar gewordenen Theorien.

Schon im Jahre 1800 war in der Allgemeinen Literaturzeitung auf Schelling's „aufdringliche Unkenntniß und Waghalserei in der Medicin" hingewiesen und der Wunsch ausgesprochen worden, der Himmel möge ihn vor dem Unfall behüten, diejenigen, die er „idealisch" heilte, „reell" zu tödten. Röschlaub vertheidigte ihn mit „göttlichen Grobheiten", derselbe Röschlaub, welcher später durch den Umschwung der Zeiten mit Ringseis in München, dem „Hippokrates in der Pfaffenkutte", an die Stelle der materia

medica die heiligen Sakramente setzte! Röschlaub ging von Bamberg nach Landshut und verschaffte von dorther im Jahre 1802 Schelling das Diplom eines Doctors der Medicin. Verknüpfte sich nun in der That im Anfang mit dem neuen Heilverfahren ein auffallend günstiger Erfolg, so breitete sich der Brownianismus trotz allem Widerspruch nur stärker aus, und es war, wie Varnhagen in seinen Denkwürdigkeiten des Arztes und Philosophen Erhard erzählt, ein Aufschwung, eine Kühnheit, eine Vornehmheit, sich zu der neuen Lehre zu halten, die erst später erlosch, nicht durch ihre Gegner, sondern durch den Rücktritt ihrer bedeutendsten Anhänger, Röschlaub's und Erhard's insonderheit.

Mochten sich nun immerhin in Schelling's kritischer Erörterung der in der damaligen empirischen Naturwissenschaft herrschenden entgegengesetzten Vorstellungen im Einzelnen manche treffende Bemerkungen finden; mochte er hin und wieder mit gesundem Blick und richtigem Instinct treffende Gesichtspunkte aufgestellt und in seinen Versuchen, entgegengesetzte Theorien mit einander zu vermitteln, da und dort einen glücklichen Griff gethan haben: so blieben seine naturphilosophischen Arbeiten gleichwohl für die Mehrzahl denkender Naturforscher im Ganzen unbefriedigend, und Schelling's leerer Schematismus, den seine Anhänger bis auf's Aeußerste ausbeuteten, sein oberflächliches Spiel mit Analogien, seine Neigung zu willkürlichem Combiniren und Parallelisiren, seine desultorische und improvisatorische Manier, seine flüchtige und hypothetische Darstellung, seine unfruchtbaren Constructionen, die nur abstracte Formeln für empirisch gewonnene Begriffe sind, sein abenteuerliches Ausschweifen über die Erfahrungsgrenzen der Naturwissenschaften hinaus, seine Keckheit im Versichern und Aufstellen von Hypothesen und die Leichtigkeit seines übermüthigen Sichhinwegsetzens über die offenbarsten Widersprüche, deren Auflösung er einfach schuldig blieb: alle diese dem Kundigen deutlich genug sich aufdrängenden Mängel haben damals reichlichen und nicht unverdienten Hohn erfahren. Waren die bedeu-

tendsten Physiker als Gegner der Naturphilosophie aufgetreten; hatte sich der von Schelling so hochgestellte geistvolle Lichtenberg, dem er selbst so viele Anregungen verdankte; hatte sich selbst der von Kielmeyer angeregte Cuvier gegen sein System erklärt, welches Metaphern an die Stelle von Beweisgründen setze; hatten eine Reihe namhafter Vertreter der naturwissenschaftlichen Empirie in den seit 1798 von Gilbert in Halle herausgegebenen Annalen der Physik ihre Angriffe auf die Naturphilosophie veröffentlicht: so concentrirte sich die Opposition der naturwissenschaftlichen Erfahrung gegen die phantastische Willkür der Naturphilosophie in gediegenster Weise in einem Schriftchen „über Naturphilosophie", welches im Jahre 1806 von einem Manne ausging, der sich selber den Ruhm eines geistvollen und denkenden Naturforschers während seiner Lehrthätigkeit in Rostock, Breslau und zuletzt in Berlin bis in die letzten vergangenen Jahrzehnte erhalten und selbst später „Ideen zu einer philosophischen Naturkunde" (1815) veröffentlicht hatte.

H. F. Link war dieser Mann, welcher durch jene kleine Schrift „über Naturphilosophie" gegen Schelling's Weise Widerspruch einlegte und an Kant's Grundsätze sich anschließend, auf die Erfahrung als letzte Quelle der Naturerkenntniß hinwies.

Für die Erfahrung (sagt Link) führt die Naturphilosophie keine Evidenz mit sich. Denn man webe jenes Gespinnst von Einbildungen soweit fort, als man will, so muß doch eine Untersuchung in der Erfahrung jenes Gewebe begleiten, um auszumachen, zu welchem Gegenstande die gemachte Einbildung passe. Wir können also der Untersuchungen in der Erfahrung nicht entbehren, ja wir können nicht apodiktisch angeben, wo die Theorie mit der Erfahrung zusammentrifft. Denn woran wollten wir dies wohl erkennen? Bloße Aehnlichkeiten können hier Nichts beweisen, da vielleicht bald ein Körper entdeckt wird, worauf die gemachte Einbildung besser paßt. Die Theorie kann parallel mit der Erfahrung fortgehen, aber die Stellen, wo beide zusammentreffen, sind auf keine Weise zu bestimmen. Ueberdies, was

heißt erklären? Die Gründe der Dinge aufsuchen. Aber mit solchen Gemeinheiten der Reflexion darf sich dieses System, wenn es consequent sein will, nicht beflecken. Sagt dasselbe künftige Entdeckungen vorher? Bis jetzt nicht eine. Und wenn dies der Fall wäre, bei welcher Entdeckung könnte man anfangen zu vermuthen, es sei kein Zufall? Lehrt uns dieses System Alles einsehen? Keineswegs. Es ist in dieser Rücksicht darin nicht das Geringste mehr gewonnen, als in dem gemeinsten philosophischen Systeme, wo man Dinge außer uns annimmt, welche auf das Ich wirken. Es ist wiederum eine leere Ausflucht, wenn es heißt, im Absoluten sei Alles Eins, also auch das Sein und das Wissen um das Sein; denn auf der Stufe, wo Sein und Wissen, gleichviel ob reell oder ideell, getrennt erscheinen, wollen wir eben den Zusammenhang derselben einsehen.

Wenn in der neuern Naturphilosophie (sagt Link schließlich) etwas ist, was reich und fruchtbar an treffenden Erklärungen werden könnte, so ist es die Anwendung der Polarität, das allgemeine Entgegenwirken, der Gegensatz in der Wirkung zweier Materien, oder wie man es nennen will. Schon Lichtenberg redete von einer Polarität im ganzen Weltraume, und erklärte daher die Axendrehung der Planeten. Die ganze Chemie, als Wahlverwandtschaft, steht unter diesem Phänomen, das sich auch auf die organischen Körper anwenden läßt. In ihrer Anwendung ist die neuere Naturphilosophie nur jenes erweiterte Gesetz der Polarität, welches wie alle ähnlichen einseitigen Gesetze Vieles erklärt und daher den Schein giebt, als erkläre es Alles. Der Naturforscher muß die Mannichfaltigkeit der Natur selbst als das Aeußerste ansehen, das er erreichen kann. Sie liegt in der Natur allen Erscheinungen zum Grunde. Für den Geist des Individuums mag es ein Bedürfniß sein, Alles auf die Einheit zu bringen; er mag dieses Bedürfniß befriedigen, soweit es ohne Entstellung der Natur geschehen kann. Aber das erhabene Ganze erhält seine Würde nur durch die unendliche, unerschöpfliche Mannichfaltigkeit. —

So urtheilte im Jahre 1806 der Mann der Erfahrung, der zugleich von Kant philosophisch zu denken gelernt hatte, ohne sich durch Fichte's und Schelling's Behauptungen imponiren zu lassen, daß sie das ächte Kant'sche System vortrügen, wenn sie auch noch so sehr von dem ächten abwichen. Haben wir nun in Link eine naturwissenschaftliche Autorität aus damaliger Zeit gegen die Schelling'sche Begründung der Naturphilosophie aufgeführt; so werden wir schließlich noch einen Blick auf die Haltlosigkeit ihrer eigenen Prinzipien zu werfen haben.

Von Fichte's Standpunkt ausgehend, behauptet Schelling, daß uns die Gewißheit von der Wirklichkeit einer Natur außer uns lediglich durch das thätige Streben des Ich begründet werde, und daß Dinge außer uns nichts anders, als unsere eigenen innern Anschauungen seien, da nur dem Ich unbedingte Wirklichkeit zukomme. Gleichwohl will er, der Fichte'schen und seiner eigenen idealistischen Anschauungsweise schnurstracks entgegen, die Natur darstellen, wie sie selbst nothwendig und ursprünglich die Gesetze unsers Geistes selbstthätig verwirkliche und als ein mit unserm Geist übereinstimmendes, vernunftgemäßes System von Dingen außer uns existire, ihre eigene Gesetzgeberin und als solche unbedingte Wirklichkeit sei. Stellt er so die Transscendentalphilosophie und die Naturphilosophie einander als selbständige Wissenschaften gegenüber, wie konnte ihm der vernichtende Widerspruch entgehen, daß die Transscendentalphilosophie folgerichtig die Naturphilosophie läugnet und andrerseits die Naturphilosophie auf ihrem Standpunkte die Transscendentalphilosophie als unmöglich erscheinen läßt? Und woher weiß Schelling überhaupt, daß die Natur nicht blos Object und Product, sondern zugleich productiv sei? Nur dadurch, daß das angeblich Unbedingte, unendlich Thätige im Ich, also das Ergebniß des transscendentalen Idealismus, ohne Weiteres auch auf die Natur übertragen wird. Mit welchem Rechte dies geschieht, darüber suchen wir bei Schelling vergebens Aufklärung. Wie dieser Begriff des Unbedingten, das Ich, auf die Natur übertragen werden kann, ist schlech-

terdings nicht einzusehen. Als Inbegriff der Constructionen des Geistes ist ja offenbar die Natur nur Product des Letztern, also nicht unbedingt. Woher weiß Schelling weiterhin, daß allgemeine Gegensätzlichkeit das Prinzip aller Naturerscheinungen sei? Wiederum nur aus seiner und der Fichte'schen Analyse des Ich, in welchem eine solche Dualität entgegengesetzter Grundthätigkeiten entdeckt wurde, welche nun auch in die Natur hineingeschaut wird, ohne daß die Berechtigung hierzu irgendwie dargethan wäre. Liegt nun dem Bemühen des Naturphilosophen offenbar die stillschweigend gemachte Voraussetzung zum Grunde, daß nun einmal unserm Geiste gegenüber eine Natur existire; so hat Schelling allerdings dieser Voraussetzung mit der Behauptung einer Identität der bewußtlos producirenden Natur und des mit Bewußtsein producirenden Geistes ausdrücklich einen Ausdruck gegeben. Aber auch nicht mehr als dies. Nur in eine Formel hat er diese Harmonie und Identität beider gebracht, bewiesen hat er sie keineswegs. Er hat gerade das unerklärt gelassen, was eben zu erklären war, wie nämlich bewußtloses und bewußtes Produciren ursprünglich eins und dasselbe und beide doch in ihren Hervorbringungen sich als Reelles und Ideelles, als Objectives und Subjectives, als wirkliche Dinge und bloße Vorstellungs- und Gedankenwelt entgegengesetzt sein können, und wie eine bewußtlose Intelligenz als solche ein Reales hervorzubringen vermöge, während doch thatsächlich unsere eigene — in den psychologischen Vorgängen und in den Thätigkeiten des Genies ebenfalls bewußtlos thätige — Intelligenz gleichwohl stets nur Ideelles, niemals Reelles hervorzubringen im Stande ist. Diese unbewiesene Voraussetzung ist die Achillesferse der ganzen Reihe von Schriften, welche die Naturphilosophie zu begründen bestimmt waren.

Und selbst angenommen, nicht zugestanden, daß sich wirklich in unserm Geiste bei der Reflexion über die Grundthätigkeiten desselben ein solches unmittelbares Zusammenfallen des Objectiven oder Bewußtlosen und des Subjectiven oder Bewußten fände, wie kommt Schelling dazu, diese ver-

meintliche Identität beider Entgegengesetzten ohne Weiteres dem Universum zum Grunde zu legen? Das Streben der Vernunft nach einer letzten, zusammenfassenden Einheit ihrer Erkenntnisse ist es, welches sich, sowie man die Hand umdreht oder den ledernen Handschuh des Narren bei Shakespeare umwendet, in eine Einheit umwandelt, die schon ursprünglich voraus- d. h. an den Anfang gesetzt wird, um von da aus den Gegensatz und die Mannichfaltigkeit der Erscheinungen zu erklären — ein Verfahren, gegen welches die Kant'sche Kritik so entschieden Protest eingelegt hatte. Woher weiß Schelling von einem absoluten Organismus? Woher weiß er, daß die Natur in ihren ursprünglichen Productionen organisch ist und als organisirende Thätigkeit sich die Bedingungen der unorganischen Natur selbst hervorbringt, um nun aus der Wechselwirkung der organisirenden Kräfte mit der unorganischen Natur schließlich die organischen Producte hervortreten zu lassen? Wird nicht damit gerade das erst zu Erklärende der Erklärung schon von vornherein zum Grunde gelegt und der zu führende Beweis zu einem offenbaren Zirkel? Wie kann man meinen, das Organische zu erklären, wenn man es dem Unorganischen zum Grunde legt, in welchem letztern doch allein sich thatsächlich die Bedingungen vorfinden, durch welche der Organismus hervorzutreten im Stande ist? Was berechtigt endlich Schelling, den auf ein bestimmtes Gebiet der Erscheinungswelt begrenzten Begriff des Organismus auf das Naturganze zu übertragen, von welchem doch begreiflicher Weise niemals eine Erfahrung möglich ist?

Lediglich in Folge dieses willkürlichen Escamotirens der Begriffe entsteht jener künstliche Schein eines Parallelismus von Natur und Geist und ihrer beiderseitigen Stufenfolge, in dessen Ausspinnen sich der Naturphilosoph gefällt und wodurch er gehindert wurde, die Natur im Geiste selbst anzuerkennen und die Thätigkeiten des Geistes auf ihre wirklichen Naturbedingungen zurückzuführen. Nicht deswegen stimmt der Geist mit der Natur überein, weil Eins das Andere abbildet, sondern weil der Geist von der Natur ab-

hängt und in seinen Lebensäußerungen und Thätigkeiten selbst die Gesetze der Natur darstellt, in ihnen Manifestation der Natur ist. Die Physik, sagt Herbart mit Recht, ist taub gegen Alles, was nicht aus ihr selbst kommt; sie will Nichts hören vom Absoluten, Unendlichen, Idealen; sie redet von Stoffen, Kräften, Verwandtschaften. Es ist ein ganz willkürliches Ballspiel, welches Schelling mit den Gegensätzen des Unendlichen und Endlichen, des Reellen und Ideellen treibt. Im Vertrauen auf die Zweideutigkeit dieser Reflexionsbegriffe werden zwei Gegensätze geschickt aus einer Hand in die andere geworfen. Darin besteht das geschickt angewandte „methodische Kunststückchen", vor dessen täuschendem Schein Kant so nachdrücklich gewarnt hatte. So rächte sich an Schelling das übereilte, hochfahrige Wähnen, über Kant hinausgeschritten zu sein, an dessen Kritik der reinen Vernunft sich die Kritik des Schelling'schen Philosophirens erst recht die Waffen schärft.

Auf seinen Abfall von Kant, den er fortzubilden und zu vollenden gemeint war, hätte Schelling eine treffende Bemerkung des mit besonnen zusammengefaßter Kraft im Sinne Kant's philosophirenden Schiller hinweisen müssen, wäre nicht die den Verstand mit Absicht über Bord werfende Phantasie gegen alle warnenden Stimmungen taub. In einer gelegentlichen Anmerkung zu seinen Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen spricht Schiller die gewichtigen Worte: Eine der vornehmsten Ursachen, warum unsere Naturwissenschaften so langsame Schritte machen, ist offenbar der allgemeine und kaum bezwingbare Hang zu teleologischen Urtheilen, bei denen sich, sobald sie konstitutiv gebraucht werden, das bestimmende Vermögen dem empfangenden unterschiebt. Die Natur mag unsere Organe noch so nachdrücklich und noch so vielfach berühren; alle ihre Mannichfaltigkeit ist verloren für uns, weil wir Nichts in ihr suchen, als was wir in sie hineingelegt haben; weil wir ihr nicht erlauben, sich gegen uns hereinzubewegen, sondern vielmehr mit ungeduldig hervorgreifender Vernunft gegen sie heraus streben. Kommt dann in Jahrhunderten Einer, der sich ihr

mit ruhigen, keuschen und offenen Sinnen naht und deswegen auf eine Menge von Erscheinungen stößt, die wir bei unserer Prävention übersehen haben; so erstaunen wir höchlich darüber, daß so viele Augen bei so hellem Tage nichts bemerkt haben sollen. Dieses voreilige Streben nach Harmonie, ehe man die einzelnen Laute beisammen hat, die sie ausmachen sollen, diese gewaltthätige Usurpation der Denkkraft in einem Gebiete, wo sie nicht unbedingt zu gebieten hat, diese Anmaßung einer Vernunft, keinen Inhalt abzuwarten, ist der Grund der Unfruchtbarkeit so vieler denkender Köpfe.

Man kann in der That die Achillesferse des Schelling'schen Philosophirens über die Natur kaum treffender charakterisiren, als es mit diesen Worten Schiller's schon mehrere Jahre vor dem Erscheinen der naturphilosophischen Schriften Schelling's geschehen ist. Indem dieser über das Gegebene, den durch die empirische Naturforschung herausgestellten Inhalt, hinausging, verlor er sich in's Leere und Phantastische. An die Stelle der wirklichen Natur trat ihm ein Phantasiebild von derselben, welches nach gewissen, von der Phantasie ihm vorgegaukelten und von ihm in abstracte Begriffsformeln gebrachten Analogien, die vom Mechanismus der Geistesthätigkeit hergenommen sind, construirt ist. So gewinnt die Natur ganz und gar den phantastischen Schein, den sie in der romantischen Weltanschauung überhaupt hat, und in Schelling's Naturphilosophie ist Novalis' Wort erfüllt: Die Physik ist nichts, als die Lehre von der Phantasie! In seiner Naturphilosophie ist die Philosophie Poesie geworden, wie Friedrich Schlegel und Schelling selbst verlangten; die Naturwissenschaft ist Poesie der Natur geworden. Mit der ästhetisch-intellectuellen Anschauung der Phantasie philosophirend, will er die Natur aus dem Geiste schaffen, sie aus dem Ich vor aller Erfahrung von vornherein construiren, und siehe da! der Zopf des Romantikers hängt ihm hinten!

Mag immer Göthe, in der gewissen Ueberzeugung, daß Natur weder Kern noch Schale habe, sondern Alles

mit Einem Male ist, die Beschränktheit mit den Worten verhöhnen: „In's Innere der Natur," o du Philister! „dringt kein erschaffener Geist; mich und Geschwister mögt ihr an solches Wort nur nicht erinnern"! — gewiß ist, daß sie bis auf den heutigen Tag noch vor Keinem ihren Schleier gelüftet, noch Keinen über die Erscheinungen hinaus in ihr Inneres, zum „Ding an sich", hat gelangen lassen. Aber die Erscheinungen sind eben nichts anders, als das erscheinende Wesen selbst, und wenn es der Wissenschaft gelingt, die Erscheinungen mehr und mehr in ihr Wesen, d. h. in Bewegungen und Bewegungsgesetze aufzulösen; so haben wir hinter denselben Nichts weiter zu suchen. Anders freilich die Romantik! Schiller läßt im „verschleierten Bilde zu Sais" den Jüngling nicht sagen, was er gesehen; aber Novalis, der romantische Dichter der „Lehrlinge zu Sais", läßt sich — ob prophetisch auf Schelling deutend? — vernehmen:

„Einem gelang es; er hob den Schleier der Göttin zu Sais!
Aber was sah er? Er sah — Wunder des Wunders — sich selbst!"

Vor solchen Täuschungen schützt nichts besser, als eine gründliche Dosis Kant'scher Kritik der reinen Vernunft, die der romantische Philosoph verschmähte.

Dritter Abschnitt.

Schelling's System des transscendentalen Idealismus.

I. Bildungseinflüsse, unter welchen die Schrift entstand. II. Standpunkt, Ausgangspunkt und Gliederung ihres Inhaltes. III. Entwickelung ihres Inhalts im Ganzen. IV. Kritische Beleuchtung.

I.

In den Osterferien des Jahres 1799, während Schelling's „Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" und die „Einleitung" zu demselben erschienen, erhielt Fichte in Folge der gegen ihn erhobenen Anklage wegen Atheismus seine Dienstentlassung. Consequenterweise hätte dieselbe Anklage des Atheismus damals auch Schelling treffen müssen, welcher in seinen Abhandlungen über den Idealismus die Erhabenheit des Standpunktes gerühmt hatte, der an Unsterblichkeit glaube und Gott läugne. Ja, man hätte folgerichtig auch an Schiller und Göthe gehen müssen, um sie gleichfalls des Atheismus zu bezüchtigen. Denn aus Veranlassung von Wilhelm Meister's Lehrjahren hatte Schiller an Göthe geschrieben: „Eine gesunde und schöne Natur braucht, wie Sie selbst sagen, keine Moral, kein Naturrecht, keine Metaphysik; sie braucht keine Gottheit, keine Unsterblichkeit, um sich zu stützen und zu halten. Jene drei Punkte, um die zuletzt alle Speculation sich dreht, geben einem sinnlich ausgebildeten Gemüthe zwar Stoff zu einem poetischen Spiel, aber sie können ihm nie zu ernstlichen Angelegenheiten und Bedürfnissen werden; innerhalb der ästhetischen Gemüthsstimmung

regt sich kein Bedürfniß nach jenen Trostgründen, die aus der Speculation geschöpft werden müssen." —

Gerade in der Zeit von Fichte's Dienstentlassung gab auch der fünfundsiebzigjährige Kant im Intelligenzblatte der Jenaer Literaturzeitung seine Erklärung ab, daß er Fichte's Wissenschaftslehre für ein gänzlich unhaltbares System halte. Besonders kränkend für Fichte war, was Kant gegen das Ende seiner Erklärung hinzufügte: „Ein italienisches Sprüchwort sagt, Gott bewahre uns nur vor unsern Freunden, vor unsern Feinden wollen wir uns wohl selber in Acht nehmen. Es giebt nämlich gutmüthige, gegen uns wohlgesinnte, aber dabei in der Wahl der Mittel, um unsere Absichten zu begünstigen, sich verkehrt benehmende, tölpische, aber auch bisweilen betrügerische, hinterlistige, auf unser Verderben sinnende und dabei doch die Sprache des Wohlwollens führende sogenannte Freunde, vor denen und ihren ausgelegten Schlingen man nicht genug auf seiner Hut sein kann."

Fichte antwortete auf diese Erklärung Kant's in Form eines Schreibens an Schelling, welches dieser mit Fichte's Einwilligung ebenfalls im Intelligenzblatte der Jenaer Literaturzeitung veröffentlichte. Was Fichte in Bezug auf den sachlichen Inhalt der Kant'schen Erklärung, nämlich über die Wissenschaftslehre, erwiederte, mag hier füglich übergangen werden. Dagegen ist der Schluß der Erklärung für Schelling's damaliges Verhältniß nicht unwichtig. „Es ist in der Regel, lieber Schelling (so heißt es darin), während die Vertheidiger der vorkantischen Metaphysik noch nicht aufgehört haben, Kanten zu sagen, er gebe sich mit fruchtlosen Spitzfindigkeiten ab, daß nun Kant uns dasselbe sagt; es ist in der Regel, daß während jene gegen Kant versichern, ihre Metaphysik stehe noch unbeschädigt, unverbesserlich und unveränderlich für ewige Zeiten da, Kant dasselbe von der seinigen gegen uns versichert. Wer weiß, wo jetzt schon der junge feurige Kopf arbeitet, der über die Prinzipien der Wissenschaftslehre hinauszugehen und dieser Unrichtigkeiten und Unvollkommenheiten nachzuweisen versuchen

wird. Verleihe uns dann der Himmel die Gnade, daß wir nicht bei der Versicherung, dies seien fruchtlose Spitzfindigkeiten, stehen bleiben, sondern daß Einer von uns oder, wenn dies uns selbst nicht mehr zuzumuthen sein sollte, statt unser ein in unserer Schule Gebildeter dastehe, der entweder die Richtigkeit solcher neuen Entdeckungen wirklich beweise, oder, wenn er dies nicht kann, sie in unserm Namen dankbar annehme"! —

Nur ein einziges Semester hatte Schelling neben Fichte auf dem Katheder gewirkt. Fichte ging nach Berlin, wo er im Spätsommer seine Schrift über „die Bestimmung des Menschen" schrieb, welche im folgenden Jahre erschien. Das Buch schließt den Standpunkt der Wissenschaftslehre ab und enthält zugleich Keime einer später veränderten Weltanschauung, über welche Schelling's späterer Bruch mit Fichte eintrat. Die gedachte Schrift Fichte's schildert uns eindringlich den Gang, den Fichte selbst in seinem Denken durchlaufen hat. Er beginnt mit der Auffassung der Welt im Sinne Spinoza's. Gegen diese Vorstellungsweise erhebt sich das Ich und stellt sich auf den Standpunkt der Kritik der reinen Vernunft, um sich aus dessen Unbefriedigung endlich auf den Standpunkt der praktischen Vernunft zu flüchten und hier einen festen Halt zu finden. Auf diesem Wege hatte sich Fichte selbst vom Zweifel zum Wissen und von diesem zum — moralischen Vernunft- — Glauben in der Welt zurecht gefunden und findet nun darin überhaupt die Bestimmung des Menschen. Das Weltall, so lehrt er, folgt unabänderlichen Gesetzen, an deren harten Felsen die Bedürfnisse und Schicksale des Menschen, als ebenso unveränderliche Ergebnisse jener Gesetze, die alle Freiheit als bloße Einbildung erscheinen lassen, sich machtlos brechen, ohne der Klage Raum zu gestatten. Dies ist der Boden des Zweifels. Dagegen findet nun das Ich seinen Trost in der Einsicht, daß diese ganze Welt als eine Welt der Erscheinung nur unsere Vorstellung sei und nur in unserm Bewußtsein Dasein habe, ohne daß wir für ihre davon unabhängige gegenständliche Wirklichkeit eine Bürgschaft hätten; die Dinge sind nichts als Erscheinungen, in welchen das Ich sein Bewußtsein aus sich her-

auswirft und als seine Welt vor sich hinstellt. Dies ist der Standpunkt des Wissens. Im Gefühle der Einsamkeit innerhalb einer bloßen Welt flüchtiger Erscheinungen findet der Mensch nur in dem Gewissen, als dem unbedingten Gesetzgeber des Handelns, eine Kraft, die festhält; daß es eine Welt und Menschen außer uns giebt, dies erfahren wir nur durch die Nothwendigkeit, daß wir handeln, d. h. auf Gegenstände außer uns wirken sollen. Die Erscheinungswelt ist nur ein Schatten dessen, was wir in Wahrheit sollen; sie hat nur den Werth eines Materials unserer Pflichten; die Sinnenwelt soll in moralische Welt verwandelt werden, in deren Ordnung das Ich durch sein Handeln das absolute Ich (Gott) herstellen soll. Dies ist die Denkart des Glaubens.

Man muß gestehen, diese Idee ist „verwegen, vielleicht toll, aber groß." Noch im Jahre 1798 hatte Schelling in dieser Anschauung des Wissenschaftslehrers gelebt und gewebt. Durch seine Beschäftigung mit den Naturwissenschaften, denen Fichte innerlich ganz und gar fremd blieb, hatte er für seine Weltanschauung einen zweiten Mittelpunkt gefunden; der Kegel seines ursprünglichen Idealismus war schief gegen die Grundfläche durchschnitten worden, so daß der Schnitt durch die beiden Seiten des Kegels ging, die in der Spitze des Kegels, im Ich, unmittelbar in Einem Punkte zusammentrafen. Mit diesem Kegeldurchschnitt war Schelling's Weltanschauung aus einer Kreisfläche eine Ellipse geworden; der Mittelpunkt verschob sich nach zwei Seiten hin, und es entstanden zwei Brennpunkte, die in der großen Achse lagen: die Natur als Object und das empirische Ich als Intelligenz. Aber ihren Abstand vom Endpunkte der durch den Mittelpunkt, das absolute Ich, gehenden kleinen Achse zu finden, dies war das Problem, dessen Lösung sich Schelling noch verbarg. So entstand ihm vorerst nur ein Parallelismus zwischen den um die beiden Brennpunkte beschriebenen Kreisen; die Naturphilosophie war der um den reellen, die Transscendentalphilosophie der um den ideellen Brennpunkt gezogene Kreis; beide standen sich unabhängig von einander gegenüber. Jene sollte aus ihrem

reellen Brennpunkte das Ideelle erklären, diese dagegen sollte dem ideellen Brennpunkte das Reelle unterordnen und dasselbe auf das Ideelle zurückführen. Freilich sollten diese beiden, nur durch ihre entgegengesetzten Brennpunkte sich unterscheidenden Wissenschaften nur Eine und aus derselben Wurzel entsprossen sein. Aber diese Identität beider war nur eine behauptete, geforderte, noch nicht dargethan und nachgewiesen; sie war nur erst Tendenz, nicht wirkliche Leistung. Aus den beiden Brennpunkten nun die Curve selbst zu beschreiben, welche die Ellipse des Ganzen bildet, dies war noch nicht gelungen. Der Begriff der Identität sollte das Werkzeug dazu sein; aber Schelling selbst wußte den Ellipsographen vorerst noch nicht zu handhaben; noch stand er in der absoluten Identität des Objectiven und des Subjectiven nicht fest. Er stellte zunächst die Transscendentalphilosophie der Naturphilosophie einfach gegenüber. Während Fichte in Berlin seine „Bestimmung des Menschen" ausarbeitete, war Schelling damit beschäftigt, sein „System des transscendentalen Idealismus" für den zweiten Vortrag auf dem Katheder und weiterhin für den Druck vorzubereiten. Beide Werke erschienen gleichzeitig im Wendepunkte des Jahrhunderts, zur Ostermesse 1800.

Wie kam Schelling nun aber zu dem Systeme des transscendentalen Idealismus? Welche Elemente und Bildungseinflüsse sind es, die uns in dem Werke zu einem Ganzen verschmolzen entgegentreten?

Indem sich Schelling, nachdem Fichte seinen Platz in Jena geräumt hatte, an die Arbeit machte, eine allgemein lesbare und verständliche Darstellung des transscendentalen Idealismus zu liefern, war es vor Allem die Fichte'sche Wissenschaftslehre selbst, welche für diese Arbeit die Grundvoraussetzung bildete. Seine eigene frühere Schrift „Vom Ich", und insbesondere seine zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre geschriebenen Abhandlungen im Niethammer-Fichte'schen Journal kamen ihm als Vorarbeiten dabei zu Statten, deren Entwickelungen denn auch oft wörtlich für die neue Arbeit benutzt wurden. Hatte

nun Fichte weiterhin nach den Grundsätzen der Wissenschaftslehre das Naturrecht und die Sittenlehre, als die beiden Haupttheile der praktischen Wissenschaftslehre, in besonderen Schriften bearbeitet; so sehen wir auch an diese, namentlich an die Einleitungen zu denselben, Schelling sich vielfach anschließen. Aber Schelling hatte bereits früher, neben der Philosophie der Natur und der Philosophie der Geschichte, auch den Gedanken einer Philosophie der Kunst ausgesprochen. Er verdankte diesen Gedanken Kant und Schiller. Die Kant'schen Kritiken der reinen und der praktischen Vernunft waren für Fichte's Wissenschaftslehre und für deren Commentator Schelling die nächsten Ausgangspunkte gewesen. Schelling hatte dann für sich, ohne hierin Fichte'n zum Vorgänger zu haben, die Durchführung und Ergänzung der Kant'schen metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft übernommen. Dagegen war es Schiller, welcher das dritte große Hauptwerk Kant's, die Kritik der Urtheilskraft, Jahre lang zum Gegenstande eines eindringenden Studiums gemacht und in seinen ästhetisch-philosophischen Abhandlungen die fruchtbaren Keime zu entwickeln versucht hatte, welche von Kant im ersten Theile dieses Werkes, der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft, ausgestreut waren. Indem Schelling beides, die Kant'schen Anregungen, durch deren Bekämpfung Herder vergebens an Kant zum Ritter zu werden versucht hatte, und die bahnbrechenden ästhetischen Ideen Schiller's zu seiner Ueberzeugung gemacht hatte, konnte er nun zu dem theoretischen und praktischen Ich des Meisters Fichte noch das geniale oder künstlerisch schaffende Ich als drittes Glied hinzufügen.

Die Art, wie er dies ausführte, weist indessen noch auf andere in der geistigen Atmosphäre Jena's enthaltene Elemente, welche für Schelling's erregbare und empfängliche Natur als fruchtbare Bildungseinflüsse einwirkten. Während der besonnenere Göthe in der „Zueignung" die Bedeutung der Kunst darin fand, daß nur aus der Hand der Wahrheit der Schleier der Dichtung dem Menschen ge-

schenkt werde; hatte Schiller in einseitiger Ueberschätzung der Bedeutung der Kunst, sein schon im Jahre 1789 in dem Gedichte „die Künstler" poetisch ausgeführtes Glaubensbekenntniß im Jahre 1795 in den „Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts" wissenschaftlich ausgeführt. Die Schönheit ist es, welche die Wahrheit sichert und sie durch barbarische Zeiten hindurch rettet. Die Freuden der Sinne genießen wir blos als Individuum, die Freuden der Erkenntniß blos als Gattung, das Schöne allein genießen wir als Individuum und als Gattung zugleich. Im Schönen fühlen wir uns aus der Zeit gerissen; aus den Mysterien der Wissenschaft führt die Schönheit die Erkenntniß unter den offenen Himmel des Gemeinsinnes heraus und verwandelt das Eigenthum der Schulen in ein Gemeingut der ganzen menschlichen Gesellschaft. Für die Resultate des Denkens giebt es keinen andern Weg zum Willen und in das Leben, als durch die selbstthätige Bildungskraft, die Kunst, welche die verschiedenen Strahlen der menschlichen Natur in Einem Bilde sammelt. In der erhabenen Geisterwelt waren die Künstler, als die Pfleger der Schönheit, die höchste Stufe. Mit ihnen begann die seelenbildende Natur; mit ihnen schließt die vollendende Natur.

Hatte nun Fichte, in seiner Sittenlehre, gelegentlich der Kunst das Privilegium ertheilt, die Kluft zwischen dem Idealismus der Philosophie und dem Realismus des Lebens auszufüllen, indem sie den idealischen Standpunkt zum gemeinen mache; so wurde dieser hingeworfene Gedanke Fichte's und jene Ideen Schiller's durch Fichte's Anhänger Hölderlin, Novalis und Friedrich Schlegel lebhaft aufgegriffen und dadurch ausgeführt, daß sie den philosophischen und den ästhetischen Standpunkt identificirten.

Mit geistreicher Gewandtheit und Beredsamkeit entwickelte Friedrich Schlegel im „Athenäum" die Gedanken über Poesie, welche im geselligen Kreise der Jenaer Freunde mündlich durchgesprochen wurden und auf diesem Wege Schelling nahe traten. Poesie und Philosophie sind ein untheilbares Ganze, ewig verbunden und doch selten beisammen,

wie Kastor und Pollux. Aber in der Mitte der lebendigen Einheit des Menschen begegnen sich beide und verschmelzen zur völligen Einheit. Darum ist die Aufgabe, das Leben mit der Poesie und der Philosophie in Verbindung zu setzen, wodurch allein ihrer beider Bildung auf festem Grunde ruhen kann. Poesie und Philosophie sind die Factoren der Religion; versucht es nur, sie wirklich zu verbinden, so werdet ihr Religion erhalten. Bei unserer höchsten Poesie suche die Fülle der Bildung, bei der Philosophie die Tiefe der Menschheit. Alle Philosophie ist Idealismus, und es giebt keinen wahren Realismus, als den der Poesie. Moralität hat man nur soviel, als man Philosophie und Poesie hat. Was sich thun läßt, solange Philosophie und Poesie getrennt sind, ist gethan und vollendet; also ist die Zeit da, beide zu vereinigen, damit sie sich in ewiger Wechselwirkung gegenseitig beleben und bilden, damit selbst die höchste Poesie und Philosophie, ihrer beider wahre Andacht und Religion erblühe. Der Künstler ist allein der wahre Mensch; das geniale Ich ist allein frei, es setzt sich ironisch über Alles hinweg und steht hoch über dem Abc der gewöhnlichen Sittlichkeit; Genialität ist wahre Tugend, und Genuß tritt für das geniale Ich an die Stelle der Arbeit. Die Phantasie ist die eigentliche Zauberin, welche das Ich in die Sphäre des höchsten Genusses versetzt. Die Künstler unter den Menschen leben allein ein hohes Leben und sind die Mittler, welche das Göttliche verkündigen, mittheilen und darstellen für Alle in Sitten und Thaten, in Worten und Werken; ein Künstler aber ist Jeder, der sein lebendiges Centrum in sich selbst hat.

Die höchste Stufe, sagt in gleichem Sinne Novalis, ersteigt der Künstler, welcher Werkzeug und Genie zugleich ist. Jeder Mensch sollte Künstler sein; Alles kann zur schönen Kunst werden, die gleichsam die sich selbstbeschauende, sich selbst nachahmende, sich selbst bildende Natur ist. Der ächte Dichter ist allwissend, er ist eine wirkliche Welt im Kleinen. Philosophie ist die Theorie der Poesie; sie zeigt uns, daß Poesie Eins und Alles sei. Die Trennung von Philosoph und Dichter ist nur scheinbar und zum Nachtheil

beider, ist nur Zeichen einer Krankheit; der Künstler findet, daß jene ursprünglichen Thätigkeiten des menschlichen Geistes in einem gemeinsamen Prinzip vereinigt sind, und dies ist der Anfang einer wahrhaften Selbstdurchdringung des Geistes, die nie endigt.

Schelling's Stiftsgenosse endlich, der Schüler Fichte's und Schiller's, der Dichter des „Hyperion" bleibt in dieser idealistischen Vergötterung der Kunst nicht zurück. Philosophie, Religion und Kunst kommen aus dem ursprünglichsten Triebe der Menschenbestimmung, dem Triebe des Idealisirens der Natur. Die Dichtung ist Anfang und Ende der Philosophie, welche, wie Minerva aus dem Haupte des Jupiter, aus der Dichtung eines unendlichen Seins entspringt. Der Mensch, der nicht wenigstens einmal in seinem Leben volle, lautere Schönheit in sich fühlte, der niemals erfuhr, wie in der Stunde der Begeisterung Alles innigst übereinstimmt, ein solcher Geist ist nicht einmal zum Niederreißen, geschweige zum Aufbauen fähig. Denn selbst der Zweifler findet nur darum in Allem, was gedacht wird, Widersprüche und Mängel, weil er die Harmonie der mangellosen Schönheit kennt, die nie gedacht wird.

Und wie denn nun? Nur mit der Einbildungskraft wird sie erreicht, intellectuell angeschaut, und die intellectuelle Anschauung, die schöpferische Einbildungskraft ist ja, nach Schelling, das eigentliche Organ der Philosophie. So sehen wir nun auch Schelling den ästhetischen und philosophischen Standpunkt identificiren und die Kunst als höchste Offenbarung des Absoluten an den Schluß seines Systems stellen. Nachdem wir so die Quellen kennen gelernt haben, aus denen er schöpfte, mögen wir auch in die Worte einstimmen, die Rosenkranz über ihn ausspricht: Mit heiterem Enthusiasmus stürzte er sich in jede neue Wendung des Erkennens; er muß einem Ideenkatarakt geglichen haben. — Ganz richtig! Den Katarakt bildete Schelling und die Ideen waren von Andern! Spinoza's Substanz ward mit dem Fichte'schen Ich vermählt, beide mischten sich in überschwänglicher Liebe mit einander, und die Kunst segnete die

Hochzeit ein. Den „Spinozismus der Physik", wie Schelling seine Naturphilosophie mit einem kürzesten Ausdruck nannte, hatte er aufgestellt; aber erst durch die Vollendung des Systems der Transscendentalphilosophie, sagt er, wird man der Nothwendigkeit einer Naturphilosophie als ergänzender Wissenschaft innewerden und dann auch aufhören, an die Transscendentalphilosophie Forderungen zu stellen, welche nur eine Naturphilosophie erfüllen kann.

II.

Was wollte also Schelling mit seiner Transscendentalphilosophie? So fragen wir zuerst, und was antwortet er uns?

Wenn das Eigenthümliche des transscendentalen Idealismus darin besteht, daß er in die Nothwendigkeit versetzt, alles Wissen von vornherein gleichsam entstehen zu lassen, was schon längst als ausgemachte Wahrheit gegolten hat, auf's Neue unter die Prüfung zu nehmen, und gesetzt auch, daß es die Prüfung bestehe, wenigstens unter ganz neuer Form und Gestalt aus derselben hervorgehen zu lassen; wenn dies der Fall ist, sagt Schelling, so ist der Zweck des „Systems des transscendentalen Idealismus" eben dieser, den transscendentalen Idealismus zu dem zu erweitern, was er wirklich sein soll, nämlich zu einem System des gesammten Wissens. Das Mittel hierzu ist, daß alle Theile der Philosophie in Einer Continuität und die gesammte Philosophie als fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseins vorgetragen wird, für welche das in der Erfahrung Niedergelegte nur gleichsam als Denkmal und Dokument dient. Es kommt hierbei darauf an, in dieser Geschichte die einzelnen Stufen oder Epochen darzustellen, durch welche das Ich sich bis zum Bewußtsein in der höchsten Potenz erhebt. Den Parallelismus der Natur mit der Intelligenz vollständig zu entwickeln, ist weder der Transscendental- noch der Naturphilosophie allein, sondern nur beiden Wissenschaften zugleich möglich. Sie müssen darum ewig entgegenge-

setzt sein und können niemals in Eins übergehen. Dieselben Potenzen der Anschauung, welche in dem Ich sind, können bis zu einer gewissen Grenze auch in der Natur aufgezeigt werden. Und da diese Grenze keine andere, als die Grenze der theoretischen und praktischen Philosophie ist; so ist es für die theoretische Betrachtung gleichermaßen gültig, ob man das Objective oder das Subjective zum Ersten macht, da auch der Idealismus kein rein theoretisches, sondern nur ein praktisches Fundament hat. Dabei ist jedoch wohl zu merken, daß das, was wir als den letzten Grund der Harmonie zwischen dem Subjectiven und Objectiven des Handelns ansehen, zwar als ein absolut Identisches zu denken ist, aber nicht als substantielles oder als persönliches Wesen vorgestellt werden darf; denn dies wäre um Nichts besser, als wenn man es als ein bloßes Abstractum setzen würde.

Alles Wissen beruht auf der Uebereinstimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven, eines Bewußtlosen, aber Vorstellbaren, mit einem Bewußten oder blos Vorstellenden. Im Wissen treffen beide Factoren zusammen; es ist hier kein Erstes und kein Zweites, sondern beide sind gleichzeitig und Eins. Um dieses Zusammentreffen, diese Identität beider zu erklären, müssen wir nothwendig von dem Einen Pole ausgehen, um von ihm auf den andern zu kommen. Hier sind nun zwei Fälle möglich: entweder wird vom Objectiven ausgegangen und gefragt, wie ein Subjectives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt; oder es wird vom Subjectiven ausgegangen und gefragt, wie ein Objectives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt. Ist nun in beiden Fällen die Aufgabe, das Zusammentreffen beider Factoren im Wissen zu erklären, eine und dieselbe, so muß das Resultat der Operation dasselbe sein, von welchem Punkte man auch ausgehe. Die Naturphilosophie geht vom Objectiven aus, um daraus das Subjective abzuleiten, von der Natur auf das Intelligente zu kommen, die Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und des Denkens zu vergeistigen, die ganze Natur in eine Intelligenz aufzulösen. Dieses höchste Ziel, sich selbst ganz Object zu werden, erreicht aber die Natur erst

durch die höchste und letzte Reflexion, d. h. durch den Menschen oder durch die Vernunft, durch welche die Natur zuerst vollständig in sich selbst zurückkehrt. Umgekehrt geht nun die andere, entgegengesetzte Grundwissenschaft, die Transscendentalphilosophie, vom Subjectiven aus, um aus diesem, als einzigem Grund aller Wirklichkeit, das Objective entstehen zu lassen, aus der Intelligenz eine Natur zu machen, die Gesetze der Intelligenz zu Naturgesetzen zu materialisiren. Auf diesem Standpunkte gilt die unmittelbare Gewißheit des gemeinen Bewußtseins, daß es Dinge außer uns gebe, als ein bloßes Vorurtheil, das aufgehoben werden muß; während die unmittelbare Gewißheit: Ich bin, nur vorausgesetzt wird, um daraus die Gewißheit des Daseins von Dingen zu beweisen.

Wovon nimmt nun (fragen wir weiter) das transscendentale Wissen seinen Ausgang? Ist das einzig unmittelbare Object der transscendentalen Betrachtung (so lehrt uns Schelling) das Subjective, so kann das einzige Organ derselben auch nur der innere Sinn sein, d. h. das Handeln der Intelligenz nach bestimmten Gesetzen. Dazu gehört einmal, daß man in einer beständigen innern Thätigkeit, in einem beständigen Hervorbringen der ursprünglichen Handlungen der Intelligenz, und dann, daß man in beständiger Reflexion auf dieses Hervorbringen begriffen, also immer zugleich das Angeschaute oder Producirende und das Anschauende sei. Dies ist nur durch den ästhetischen Act der Einbildungskraft möglich, den ästhetischen Sinn, und darum ist die Philosophie der Kunst das wahre Organ der Philosophie.

Der einzige Grund oder das absolute Prinzip des Wissens kann nur innerhalb des Wissens selbst liegen, als ein Letztes, über das wir nicht hinauskönnen, von dem also alles Wissen sich anfängt und jenseit dessen kein Wissen ist. Der einzig feste Punkt, an den für uns Alles geknüpft ist und von dem somit alles Wissen ausgeht, ist das Wissen von uns selbst oder das Selbstbewußtsein. Und selbst wenn — wie dies in der Naturphilosophie geschieht — das Objective

als das Erste gesetzt wird, so kommen wir doch nie über das Selbstbewußtsein hinaus, und auch in der Naturwissenschaft ist darum das Sein ebensowenig das Ursprüngliche, als in der Transscendentalphilosophie, sondern die absolute Identität des Subjectiven und Objectiven, die wir Natur nennen, ist in der höchsten Potenz wieder nichts anders, als das Selbstbewußtsein. So umgrenzt also das Selbstbewußtsein den ganzen, auch in's Unendliche umgrenzten Horizont unsers Wissens und bleibt in jeder Beziehung das Höchste, der lichte Punkt im ganzen System des Wissens, der aber nur vorwärts, nicht rückwärts leuchtet, weil den letzten Grund des Selbstbewußtseins keine Philosophie begreiflich machen kann.

Unsere Wissenschaft hat also zu untersuchen, ob vom Wissen als solchem, insofern es jene beständige Thätigkeit ist, ein Uebergang zum Objectiven im Wissen, d. h. zu einem Solchen im Wissen, was ein Sein und keine Thätigkeit ist, gefunden werden könne; mit andern Worten: ob es ein Prinzip giebt, in welchem der Inhalt durch die Form und die Form durch den Inhalt bedingt ist. Wie Vorstellung und Gegenstand übereinstimmen können, ist schlechterdings unerklärbar, wenn nicht im Wissen selbst ein Punkt ist, wo beide, Subject und Object, unvermittelt oder ursprünglich eins sind oder wo die vollkommenste Identität des Seins und des Vorstellens ist, d. h. ein Punkt, wo das Vorgestellte zugleich auch das Vorstellende, das Angeschaute auch das Anschauende ist. Diese Identität ist nur im Selbstbewußtsein zu finden.

Was schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann, also unbedingt ist, ein solches ist nur das Ich. Nur dieses allein ist an sich nicht objectiv, sondern reiner Act, reines Thun, eben nur das Wissen von sich selbst. Von ihm kann man also auch nur dadurch wissen, daß man dasselbe selbst hervorbringt und zugleich anschaut. Dies geschieht durch intellectuelle Anschauung, welche darum das Organ alles transscendentalen Denkens ist. Sie tritt in ihm an die Stelle der objectiven Welt und trägt gleichsam den Flug der Speculation. Das Ich selbst ist nichts anders, als ein beständiges intellectuelles Anschauen, das sich stets selbst er-

zeugt und sich wiederum selbst zum Gegenstande macht, also nichts anders, als ein freies Handeln, welches zum Philosophiren gefordert werden muß. Was das Ich sei, ist nicht zu beschreiben; man kann nur die Handlung beschreiben, wodurch es entsteht, und erst dadurch, daß man es hervorbringt, erfährt man, indem man nämlich diesen Act selbst anschaut, was das Ich sei.

Aus dieser ursprünglichen Duplicität im Ich, dem Zusammenfallen des Vorstellenden mit dem Vorgestellten in ihm, entfaltet sich für das Ich alles Objective, das in sein Bewußtsein kommt, und nur jene ursprüngliche Identität in der Duplicität ist es, welche die Uebereinstimmung von Vorstellung und Gegenstand möglich macht. Also wird auch Alles, was überhaupt ist, nur für das Ich sein können; eine andere Realität wird es überhaupt nicht für uns geben. Darum ist das Ich das Prinzip, welches den ganzen Inhalt des transscendentalen Idealismus zugleich mit der Form des transscendentalen Wissens begründet.

Wie wird nun (fragen wir endlich) aus der Selbstanschauung des Ich der Inhalt und das System des transscendentalen Idealismus abgeleitet? Wie entsteht die objective Welt mit allen ihren Bestimmungen ohne irgend eine äußere Affection aus dem reinen Selbstbewußtsein? Der Mechanismus ihres Entstehens aus dem innern Prinzip der geistigen Thätigkeit muß dargelegt werden. Aber wie kommen wir dazu, einen solchen Mechanismus überhaupt anzunehmen, d. h. die ursprüngliche Thätigkeit des Ich als eine gezwungene oder blinde Thätigkeit zu setzen?

Durch den Act des Selbstbewußtseins wird das Ich sich selbst zum Object. Denn dasselbe ist nur Object für sich und für nichts Aeußeres; auf das Ich als Ich kann nichts Aeußeres einwirken. Das Ich ist ursprünglich unendliche Thätigkeit, reines und in's Unendliche gehendes Produciren, also auch Grund und Inbegriff aller Realität. Damit es aber zum Product komme, muß das Ich seinem Produciren Grenzen setzen und für sich selbst endlich werden. Aber das Ich kann sein Produciren nicht begrenzen, ohne sich etwas

entgegenzusetzen; aber dieses ursprünglich Entgegengesetzte des Ich entsteht nur durch die Handlung des Selbstsetzens und ist schlechterdings Nichts, sobald von dieser abstrahirt wird. Das Ich kann als Ich nur insofern unbegrenzt sein, als es begrenzt ist. Wie geht dies zu? Das Ich ist Alles, was es ist, nur für sich selbst; das Ich ist unendlich, heißt also: es ist unendlich für sich selbst, d. h. es ist unendlich für seine Selbstanschauung. Indem es sich als ein unendliches Werden anschaut, wird es sich endlich oder begrenzt, aber die Schranke wird zugleich aufgehoben, damit das Werden unendlich sei. Die in's Unendliche erweiterte Begrenztheit ist also Bedingung, unter welcher allein das Ich als Ich unendlich sein kann.

Also ist das Ich als Ich auch nur insofern begrenzt, als es zugleich unbegrenzt ist, d. h. das unendliche Streben des Ich ist selbst Bedingung, unter welcher es begrenzt wird, seine Unbegrenztheit ist Bedingung seiner Begrenztheit. Durch das Ankämpfen des Ich gegen die Schranke wird diese reell; die Thätigkeit des Ich, welche gegen die Schranke sich richtet, ist aber keine andere, als die ursprünglich in's Unendliche gehende Thätigkeit, d. h. diejenige Thätigkeit des Ich, welche allein dem Ich *jenseit* des Selbstbewußtseins zukommt. Nun muß aber die Schranke zugleich reell, d. h. unabhängig vom Ich, und zugleich ideell, d. h. vom Ich gewußt und insofern nicht objectiv sein. Dadurch daß die reelle Thätigkeit begrenzt ist, muß sie auch angeschaut, und dadurch, daß sie angeschaut wird, auch begrenzt werden; beides muß absolut Eines sein und sich wechselseitig voraussetzen.

Aus dieser wechselseitigen Voraussetzung beider Thätigkeiten zum Behuf des Selbstbewußtseins ist der ganze Mechanismus des Ich abzuleiten. Reflectire ich blos auf die ideelle Thätigkeit, so entsteht mir Idealismus oder die Behauptung, daß die Schranke blos durch das Ich gesetzt ist. Reflectire ich blos auf die reelle Thätigkeit, so entsteht mir Realismus oder die Behauptung, daß die Schranke unabhängig vom Ich ist. Reflectire ich auf beide zugleich, so entsteht mir ein Drittes aus beiden, was man Idealrealis-

mus nennen kann und was wir als transscendentalen Idealismus bezeichnet haben.

Theoretische Philosophie ist Idealismus; denn sie hat zu erklären, wie die Begrenztheit, die ursprünglich nur für das freie Handeln existirt, Begrenztheit für das Wissen werde. Praktische Philosophie ist Realismus; denn sie hat zu erklären, wie die Begrenztheit, die eine blos subjective ist, objectiv werde. Theoretisch verhält sich das Ich, indem es sich durch Anderes bestimmt findet; praktisch verhält es sich, indem es Anderes durch sich selbst setzt und Objectives erzeugt. Beides ist nun aber ein Gegensatz; über der theoretischen Gewißheit geht uns die praktische, über der praktischen die theoretische verloren. Dieser Widerspruch muß aufgelöst und die Frage beantwortet werden: wie können die Vorstellungen zugleich als nach den Gegenständen sich richtend, und die Gegenstände als nach den Vorstellungen sich richtend gedacht werden? Dieses erste und höchste Problem der Transscendentalphilosophie kann weder in der theoretischen, noch in der praktischen Philosophie, sondern nur in einer höhern aufgelöst werden, welche theoretisch und praktisch zugleich ist und zwischen der reellen und ideellen Welt eine vorherbestimmte Harmonie nachweist, wonach dieselbe Thätigkeit, welche im freien Wollen und Handeln mit Bewußtsein productiv ist, im Produciren der objectiven Welt ohne Bewußtsein productiv ist. Die Natur ist zweckmäßig, ohne zweckmäßig erklärbar zu sein, und die Philosophie der Naturzwecke oder die Teleologie, (von der aber in der Abhandlung so gut wie gar Nichts vorkommt,) ist jener gesuchte Vereinigungspunkt der theoretischen und der praktischen Philosophie. Aber diese Identität muß auch in ihrem Prinzip, im Ich selbst nachgewiesen, es muß im Bewußtsein selbst jene zugleich bewußte und bewußtlose Thätigkeit aufgezeigt werden können; eine solche Thätigkeit ist allein die ästhetische. Die objective Welt ist nur die ursprüngliche, noch bewußtlose Poesie des Geistes; das allgemeine Organon der Philosophie und der Schlußstein ihres ganzen Gewölbes ist die Philosophie der Kunst.

Damit ist die Eintheilung der Transscendentalphilosophie gegeben. In der Entwickelung des Inhalts dieser Theile nimmt freilich die Darstellung der theoretischen Philosophie den größten Raum ein, einen größern noch, als die praktische Philosophie, die Teleologie und die Philosophie der Kunst zusammen einnehmen. Und unter den drei letztern Theilen wird wiederum nur die praktische Philosophie ausführlicher behandelt, die beiden andern Partien auf wenigen Blättern abgethan. Woher diese Ungleichheit? Schelling ist da am ausführlichsten, wo ihm Fichte vorgearbeitet und wo er dessen Entwickelungen nur zu reproduciren hatte. In der Deduction der Geschichte aber konnte er sich an Herder's Ideen anlehnen; die Kant'schen Bestimmungen der teleologischen Urtheilskraft aber dienen Schelling lediglich dazu, um den Uebergang aus der Geschichte in die Kunst zu machen.

III.

Nach den Grundsätzen des transscendentalen Idealismus soll das System der theoretischen und der praktischen Philosophie und dann die Hauptsätze der Philosophie der Naturzwecke und der Kunst entwickelt werden.

I. System der theoretischen Philosophie. Der Begriff, von dem wir ausgehen, ist der Begriff des Ich, als die Selbstanschauung des Ich, zu der wir uns durch absolute Freiheit erheben. Dieses Selbstbewußtsein ist ein absoluter Act, in welchem Subject und Object absolut vereinigt, identisch sind. Mit diesem Act ist nicht nur das Ich selbst mit allen seinen Bestimmungen, sondern auch alles Andere gesetzt, was für das Ich überhaupt gesetzt ist. Um aber den ganzen Inhalt dieses Acts zu finden, in welchem Ideelles und Reelles, Subject und Object ursprünglich vereinigt sind, müssen wir ihn in die einzelnen Acte auseinanderlegen, welche die vermittelnden Glieder jener absoluten Vereinigung sind; wir lassen aus diesen einzelnen Acten zusammen successiv, vor unsern Augen gleichsam entstehen, was

durch den Einen absoluten Act des Selbstbewußtseins, worin sie alle befaßt sind, zugleich und auf einmal gesetzt ist.

Das Ich ist nur im Selbstbewußtsein, dessen ursprünglicher Act zugleich ideell und reell ist. In seinem Prinzip ist das Selbstbewußtsein blos ideell, aber durch dasselbe entsteht uns das Ich als blos reell. Durch den Act der Selbstanschauung wird das Ich unmittelbar auch begrenzt. Die begrenzende Thätigkeit kommt nicht zum Bewußtsein, wird nicht Object, sie ist also Thätigkeit des reinen Subjects; die begrenzte Thätigkeit ist nur diejenige, welche zum Object wird, also das blos Objective im Selbstbewußtsein. Weder durch die begrenzende, noch durch die begrenzte Thätigkeit für sich allein kommt es zum Selbstbewußtsein; es ist sonach eine dritte, aus beiden entgegengesetzten Thätigkeiten zusammengesetzte und zwischen beiden schwebende Thätigkeit, durch welche das Ich des Selbstbewußtseins entsteht. Diese dritte Thätigkeit ist keine andere, als das Ich des Selbstbewußtseins selbst, welches jene entgegengesetzten Thätigkeiten nur dadurch zu vereinigen im Stande ist, daß es eine Unendlichkeit von Handlungen in Eine absolute zusammendrängt.

Was heißt nun aber dies: das Selbstbewußtsein ist der absolute Act, durch welchen für das Ich Alles gesetzt ist? Als ursprünglicher Act, d. h. als solcher, welcher Bedingung und Ursache alles Begrenztseins und alles Bewußtseins und aus keiner andern Ursache mehr erklärbar ist, kommt derselbe nicht zum Bewußtsein. Wie kann denn aber der Philosoph um ihn wissen? wie kann er sich jenes ursprünglichen, absolut freien und absolut nothwendigen Acts versichern? Offenbar nicht unmittelbar, sondern durch Schlüsse. Ich finde, daß ich mir selbst in jedem Augenblicke durch einen solchen Act entstehe; ich schließe also, daß ich ursprünglich gleichfalls nur durch einen solchen entstanden sein kann. Ich finde, daß das Bewußtsein einer objectiven Welt in jeden Moment meines Bewußtseins verflochten ist; ich schließe also, daß etwas Objectives schon ursprünglich in den Act des Selbstbewußtseins mit eingehen und aus dem evolvirten Selbstbewußtsein wieder hervorgehen muß.

Aber woher weiß denn der Philosoph, daß der mitten in die Zeitreihe fallende Act des Selbstbewußtseins mit jenem ursprünglichen, außer aller Zeit fallenden, mit welchem die ganze Zeitreihe beginnt, übereinstimmt? Wer nur überhaupt einsieht, daß das Ich nur durch eigenes Handeln entsteht, wird auch einsehen, daß nur durch willkürliche Handlung mitten in der Zeitreihe, durch welche allein das Ich entsteht, nichts anders entstehen kann, als was mir ursprünglich und jenseit aller Zeit dadurch entsteht, daß ich mir in jedem Augenblicke ebenso entstehen kann, wie ich mir ursprünglich entstehe. Was ich bin, das bin ich nur durch mein Handeln; aber durch dieses bestimmte Handeln entsteht mir immer nur das Ich; also muß ich schließen, daß es auch ursprünglich durch dasselbe Handeln entsteht.

Das Geschäft der Philosophie besteht nun nicht allein darin, die Reihe der ursprünglichen Handlungen frei zu wiederholen, sondern auch darin, in dieser freien Wiederholung wieder der ursprünglichen Nothwendigkeit jener Handlungen bewußt zu werden. Die in dem Einen absoluten Act des Selbstbewußtseins enthaltene Unendlichkeit von Handlungen ganz zu durchschauen, ist Gegenstand einer unendlichen Aufgabe. Wäre sie je vollständig gelöst, so müßte uns der ganze Zusammenhang der objectiven Welt und alle Bestimmungen der Natur bis in's Unendlich-Kleine herab enthüllt sein. Die Philosophie kann also nur diejenigen Handlungen in ihrem Zusammenhang aufzeigen, die in der Geschichte des Selbstbewußtseins gleichsam Epoche machen. Die Philosophie ist also eine Geschichte des Selbstbewußtseins, die verschiedene Epochen hat und durch welche jene absolute Vereinigung im Act des Selbstbewußtseins successiv zusammengesetzt wird. Die erste Epoche reicht von der ursprünglichen Empfindung bis zur productiven Anschauung; die zweite von der productiven Anschauung bis zur Reflexion; die dritte von der Reflexion bis zum absoluten Willensact, kraft dessen das Subject sich selbst als Object setzt.

1. Erste Epoche: von der ursprünglichen Empfindung bis zur productiven Anschauung.

Wie kommt das Ich dazu, sich als begrenzt anzuschauen? Indem die entgegengesetzten Thätigkeiten des Selbstbewußtseins sich in einer dritten durchdringen, entsteht ein Gemeinschaftliches. Dieses Dritte, Gemeinschaftliche, wenn es fortdauerte, wäre in der That eine Construction des Ich selbst, als der Einheit des Subjects und Objects. Aber dasselbe dauert in Wahrheit nicht fort; das Ich kann sich in jenem Gemeinschaftlichen unmöglich anschauen, weil die anschauende Thätigkeit selbst in der Construction mitbegriffen ist, aber gleichwohl darin nicht begriffen bleiben kann. Von jener Durchdringung beider Thätigkeiten wird also nur die reelle als begrenzt, die ideelle aber als schlechthin unbegrenzt zurückbleiben. Ist nun aber damit, daß die reelle Thätigkeit begrenzt ist, sie gleichwohl noch nicht für das Ich begrenzt; so fragt es sich eben jetzt, wie das Ich dazu komme, sich als begrenzt anzuschauen.

Das Ich kann sich nicht als begrenzt anschauen, ohne dieses Begrenztsein als Affection eines Nicht-Ich anzuschauen, d. h. das Ich findet sich als eingeschränkt durch etwas ihm Entgegengesetztes. Als unendliche Tendenz zur Selbstanschauung findet sich das Ich in sich als dem Angeschauten, oder was dasselbe ist, es findet in sich etwas ihm Fremdartiges. Aber das Empfundene ist doch wieder nur das Ich selbst. Nun ist aber im Ich nichts als Thätigkeit, dem Ich kann also nichts entgegengesetzt sein, als die Verneinung der Thätigkeit; das Entgegengesetzte also, welches das Ich in sich findet, ist aufgehobene Thätigkeit. Wenn wir empfinden, empfinden wir nie das Object, sondern immer nur die aufgehobene Thätigkeit des Ich, und so ist das Empfundene nichts vom Ich Verschiedenes, und das Ich empfindet nur sich selbst.

Die Möglichkeit der Empfindung beruht also auf dem gestörten Gleichgewicht beider Thätigkeiten; die Wirklichkeit der Empfindung beruht darauf, daß das Ich das Empfundene nicht anders anschaut, als durch sich selbst gesetzt, und es ist eine bloße Täuschung, als ob das Begrenztsein etwas dem Ich absolut Fremdes sei, was nur durch Affection eines

Nicht-Ich erklärbar ist. Alle Begrenztheit entsteht uns nur durch den absoluten Act des Selbstbewußtseins, durch welchen zugleich alle Bedingungen des Bewußtseins entstehen. So gewiß, als ich überhaupt begrenzt bin, muß ich es auf eine bestimmte Art sein, und diese Bestimmtheit muß in's Unendliche gehen. Dies eben macht meine ganze Individualität; aber die Art dieser Begrenztheit ist das Unbegreifliche und Unerklärbare der Philosophie.

Es fragt sich nun weiter, wie das Ich, das bis jetzt blos Empfundenes war, sich selbst als empfindend anschaut, d. h. also Empfindendes und Empfundenes zugleich wird?

Um Empfindendes zu sein für sich selbst, muß das Ich jenes Afficirtsein in sich selbst setzen, was nicht anders, als durch Thätigkeit geschehen kann. Das hier thätige Ich kann aber nur das ideelle oder unbegrenzbare Ich sein; unbegrenzt ist es jedoch nur, insofern es über die Grenze hinausgeht. Das Entgegengesetzte nun, was es thätig in sich aufnehmen soll, ist nichts anders, als die Grenze oder der Hemmungspunkt, welcher nur in der begrenzten oder reellen Thätigkeit des Ich liegt. Soll nun aber das Ich sich das Entgegengesetzte aneignen, dasselbe in seine ideelle Thätigkeit aufnehmen, so ist dies nicht möglich, ohne daß die Grenze in die ideelle Thätigkeit fällt. Dieser Widerspruch ist nur durch ein Mittleres zwischen dem Aufheben und Hervorbringen der Grenze möglich zu lösen. Ein solches Mittleres ist das Bestimmen; die ideelle Thätigkeit müßte also die Grenze bestimmen, d. h. die unabhängig von ihr daseiende zu einer von ihr abhängigen machen. Diese Handlung des Bestimmens ist also ein Produciren, dessen Stoff das Afficirtsein oder die absolute Passivität ist; es ist in dieser Handlung eine Thätigkeit, die ein Leiden, und umgekehrt ein Leiden, das eine Thätigkeit voraussetzt. In dieser mittlern, dritten Thätigkeit schwebt das Ich zwischen der über die Grenze hinausgegangenen und gehemmten Thätigkeit. Beide, die ideelle und die reelle Thätigkeit, erhalten durch jenes Schweben des Ich einen wechselseitigen Bezug auf einander und werden als Entgegengesetzte fixirt. Die reelle Unter-

lage, welche dadurch die ideelle Thätigkeit bekommt, ist das Ding an sich; die ideelle Thätigkeit verwandelt sich in das Ding an sich. Umgekehrt verwandelt sich die reelle Thätigkeit in das dem Ding an sich Entgegengesetzte, d. h. in das Ich an sich, das innerhalb der Grenze Zurückbleibende, rein Objective des Ich. So viel Grad von Thätigkeit im Ich, so viel Grad von Nichtthätigkeit im Ding, und umgekehrt.

Ist nun diese dritte Thätigkeit eine anschauende überhaupt, d. h. ein Anschauen des Empfindens, so fragt es sich jetzt: wie die beiden Entgegengesetzten, die das Ich unaufhörlich zu vereinigen strebt, in's Bewußtsein kommen und wie dadurch productive Anschauung entsteht.

Jener Gegensatz der beiden an sich Entgegengesetzten ist in das Ich nur insofern gesetzt, als ihn das Ich als solchen anschaut; aber kraft der ursprünglichen Identität seines Wesens kann das Ich denselben nicht anschauen, ohne in ihm wieder Identität und dadurch eine wechselseitige Beziehung auf das Ding und des Dinges auf das Ich hervorzubringen. In dem Gemeinschaftlichen nun, was aus der Entgegensetzung beider Thätigkeiten entspringt, muß sich die Spur beider Thätigkeiten aufzeigen und das Product danach charakterisiren lassen, welches ebendarum nur ein endliches sein kann. Und da die beiden entgegengesetzten Thätigkeiten zugleich Thätigkeiten eines und desselben identischen Subjects sind, so können sie auch in einem und demselben Product nicht vereinigt sein, ohne eine dritte vereinigende Thätigkeit, die darum ebenfalls im Product vorkommen muß. Damit ist aber die Materie deducirt, in welcher die beiden einander das Gleichgewicht haltenden Thätigkeiten als fixirte, ruhende Thätigkeiten, d. h. als Kräfte erscheinen, welche die Factoren zur Construction der Materie sind, während das Construirende selbst nur eine dritte, beide vereinigende Kraft sein kann. Diese ist die Schwerkraft, die eigentlich productive und schöpferische Kraft in der Materie.

Ließen sich nun in der ersten Epoche des Selbstbewußtseins drei Acte unterscheiden, so finden sich diese in den drei Kräften der Materie wieder. Sie geben uns drei Dimen-

sionen der Materie und diese wiederum drei Stufen des dynamischen Prozesses. Die Elektricität entspricht der Empfindung, der Magnetismus dem Anschauen, der chemische Prozeß der productiven Anschauung.

2. Zweite Epoche: von der productiven Anschauung bis zur Reflexion.

Wie kommt das Ich dazu, sich selbst als productiv anzuschauen? Indem die beiden entgegengesetzten Thätigkeiten im Ich, durch Eingreifen einer dritten Thätigkeit in beide, identisch und auch die Thätigkeit des Dinges wieder zu einer Thätigkeit des Ich wird, so wird dadurch das anschauende Ich selbst zur Intelligenz erhoben. Aber damit ist das Ich vorerst blos für uns anschauend und Intelligenz, es schaut noch keineswegs als solches sich selbst an. Und es läßt sich schlechterdings kein Grund denken, der das Ich bestimmte, sich selbst als productiv anzuschauen, wenn nicht in der Production selbst ein Grund liegt, welcher die im Produciren mitbegriffene ideelle Thätigkeit des Ich in sich zurücktreibt und sie dadurch über das Product hinauszugehen veranlaßt. Die Frage, wie das Ich sich selbst als productiv anschaue, ist darum gleichbedeutend mit der Frage, wie das Ich dazu komme, sich selbst von seiner Production loszureißen und über dieselbe hinauszugehen.

1. Soll das Ich sich selbst als producirend anschauen, so muß es sich vor Allem nothwendig von sich selbst, sofern es nicht producirend ist, unterscheiden. Durch die zwischen dem Ich und dem Ding an sich liegende gemeinschaftliche Grenze sind die beiden anschauenden Thätigkeiten des Ich unterschieden; was Grenze des Ich und des Dinges ist, ebendasselbe ist auch Grenze der beiden anschauenden Thätigkeiten, der einfachen und der zusammengesetzten. Die Anschauung, die über die Grenze hinausgeht, geht zugleich über das Ich selbst hinaus und erscheint insofern als äußere Anschauung. Die einfache anschauende Thätigkeit dagegen bleibt innerhalb des Ich, und kann insofern innere Anschauung heißen. Der äußere Sinn fängt da an, wo der innere aufhört; der äußere Sinn ist nur der begrenzte innere Sinn; was uns als

Object des äußern Sinnes erscheint, ist nur ein Begrenzungspunkt des innern, und beide sind also auch ursprünglich identisch; der äußere Sinn ist nothwendig auch innerer, freilich der innere nicht nothwendig auch äußerer. Alle Anschauung ist in ihrem Prinzip intellectuell, daher ist die objective Welt des äußern Sinnes nur die unter Schranken erscheinende intellectuelle Welt des innern Sinnes.

Soll das Ich sich selbst als producirend anschauen, so müssen sich in ihm innere und äußere Anschauung trennen, und es muß ferner eine Beziehung beider aufeinander stattfinden. Das Beziehende der beiden Anschauungen ist nothwendig etwas beiden Gemeinschaftliches, nämlich selbst wieder der innere Sinn, da ja der äußere Sinn auch innerer ist, und in der äußern Anschauung ist der innere als das eigentlich thätige Prinzip selbst mitbegriffen. Der innere Sinn ist daher nichts Anderes als die gleich Anfangs in das Ich gesetzte unbegrenzbare Tendenz des Ich, sich selbst anzuschauen. Damit wird der äußere Sinn zum sinnlichen Object, getrennt von der Anschauung als Thätigkeit, der innere Sinn zur Empfindung mit Bewußtsein. Empfindend mit Bewußtsein wird also das Ich durch die productive Anschauung.

Wie kann sich nun aber das Ich, als mit Bewußtsein empfindend, zum Object werden? Offenbar nur dadurch, daß es das Object als das blos Angeschaute, mithin Bewußtlose, sich selbst als dem Bewußten oder dem mit Bewußtsein Empfindenden entgegensetzt. Soll nun das Ich die Grenze zwischen dem Ich und dem Object als zufällig anerkennen, so muß es dieselbe anerkennen als bedingt durch etwas, das ganz außer dem gegenwärtigen Moment liegt; es fühlt sich also zurückgetrieben auf einen Moment, dessen es sich nicht bewußt werden kann, und doch kann es nicht wirklich zurückkehren. Das Gefühl dieses Zurückgetriebenwerdens und doch nicht Zurückkehrenkönnens ist das Gefühl der Gegenwart oder das Selbstgefühl. Mit ihm fängt alles Bewußtsein an, und durch dasselbe setzt sich das Ich zuerst dem Object entgegen. Das Ich wird sich im Selbstgefühl als reine Thätigkeit zum Object, die sich nur nach einer Rich-

tung ausbreiten kann, aber jetzt auf einen Punkt zusammengezogen ist. Diese Anschauung, durch welche der innere Sinn sich zum Object wird, ist die Zeit; das Ich selbst ist die Zeit, in Thätigkeit gedacht. Die Anschauung dagegen, wodurch der äußere Sinn sich zum Object wird, ist der Raum. Das Ich kann sich das Object nicht entgegensetzen, ohne daß in ihm innere und äußere Anschauung sich trennen und beide als solche durch die Zeit und den Raum zum Object werden.

Das Object ist somit äußerer Sinn, bestimmt durch inneren Sinn; was im Object dem inneren Sinn entspricht, ist die Intensität; was dem äußeren Sinn entspricht, ist die Extensität. Nun ist aber Extensität, bestimmt durch Intensität, das, was wir Kraft nennen. Sowie das Object Extensität und Intensität zugleich ist, ebenso ist es auch Substanz und Accidenz, und es wird erst durch beide zusammen vollendet.

2. Wenn nun in dieser Entgegensetzung dem Ich äußerer und innerer Sinn zum Object wird, d. h. wenn sich für uns im Ich Raum und Zeit, im Object Substanz und Accidens unterscheiden lassen; so fragt es sich jetzt, wie auch dem Ich selbst Raum und Zeit und dadurch Substanz und Accidenz unterscheidbar werden?

Beide sind Anschauungen des Ich, welche demselben nur dadurch wieder zum Object werden können, daß sie aus dem Ich herauskommen. Objecte sind ohne Causalitätsverhältniß undenkbar, und letzteres ist nicht construirbar ohne Wechselwirkung, in welcher Jedes ebensowohl Ursache und Substanz, als auch Wirkung und Accidenz ist. Alle diese Kategorien sind nur die Handlungsweise des Ich, durch welche uns die Objecte erst entstehen und ebenso alle Bestimmungen, unter denen sie in unser Bewußtsein kommen. Die Möglichkeit, das Object als solches anzuerkennen, ist für das Ich durch die Nothwendigkeit der Aufeinanderfolge im Causalitätsverhältnisse und der Wechselwirkung bedingt, von welchen jenes die Gegenwart aufhebt, damit das Ich über das Object hinausgehen könne, während die Wechselwirkung

die Gegenwart wiederherstellt. Mit der Wechselwirkung ist zugleich auch der Begriff des Zugleichseins abgeleitet, welches als gleichfalls eine Handlungsweise der Intelligenz die Bedingung der ursprünglichen Succession unserer Vorstellungen ist. Das Nebeneinandersein im Raume, verwandelt sich, wenn die Bestimmung der Zeit hinzukommt, in ein Zugleichsein; ebenso das Nacheinandersein in der Zeit, wenn die Bestimmung des Raumes hinzukommt.

In der Idee der Natur werden alle Substanzen zu Einer verbunden, die nur mit sich selbst in Wechselwirkung ist. Die Organisation des Universums ist nichts Anderes, als eine Organisation der Intelligenz selbst, die durch alle ihre Producte hindurch immer nur den absoluten Gleichgewichtspunkt mit sich selbst sucht, welcher Punkt aber in der Unendlichkeit liegt.

Alles empirische Bewußtsein fängt an mit einem gegenwärtigen Object, und bereits mit dem ersten Bewußtsein sieht sich die Intelligenz in einer bestimmten Aufeinanderfolge von Vorstellungen begriffen. Nun ist aber das einzelne Object nur als Theil eines Universums möglich, und die Aufeinanderfolge vermöge des Causalitätsverhältnisses setzt selbst schon nicht nur eine Mehrheit von Substanzen, sondern eine Wechselwirkung oder ein dynamisches Zugleichsein aller Substanzen voraus. Es entsteht also der Widerspruch, daß die Intelligenz, sofern sie ihrer bewußt wird, nur an einem bestimmten Punkte der Successionsreihe eingreifen kann, daß sie also, indem sie ihrer bewußt wird, schon eine Totalität von Substanzen und eine allgemeine Wechselwirkung derselben, als Bedingungen einer möglichen Succession, unabhängig von sich voraussetzen muß. Dieser Widerspruch ist schlechthin nur aufzulösen durch Unterscheidung der absoluten und der endlichen Intelligenz. Sofern die Intelligenz nicht in der Zeit, sondern ewig ist, hat sie weder angefangen, noch kann sie aufhören zu produciren; insofern sie dagegen begrenzt ist, kann sie auch nur als an einem bestimmten Punkt eingreifend in die Successionsreihe erscheinen. Nicht zwar, als ob die unendliche Intelligenz

von der endlichen verschieden, und etwa außer der endlichen Intelligenz eine unendliche wäre; denn nehme ich die besondere Beschränktheit der endlichen Intelligenz hinweg, so ist sie die absolute Intelligenz selbst. In ein und derselben ursprünglichen Handlung entsteht der Intelligenz zugleich das Universum und der bestimmte Punkt der Evolution desselben, an welchen das empirische Bewußtsein der Intelligenz geknüpft ist. Werden alle Schranken der Individualität hinweggenommen, so bleibt nichts zurück, als die absolute Intelligenz; werden auch die Schranken der Intelligenz wieder aufgehoben, so bleibt nichts zurück, als das absolute Ich.

Die Aufgabe ist nun eben diese, wie aus einem Handeln des absoluten Ich die absolute Intelligenz, und wie wiederum aus einem Handeln der absoluten Intelligenz die beschränkte Intelligenz in meiner Individualität sich erklären lasse. Wenn ich auch aus dem Ich alle Individualität und selbst die Schranken hinwegnehmen, kraft welcher es Intelligenz ist, so kann ich doch den Grundcharakter des Ich, daß es sich selbst zugleich Subject und Object ist, nicht aufheben. Also ist jene Successionsreihe, in welche dein Bewußtsein eingegriffen hat, nicht bestimmt durch dich, sofern du dieses Individuum bist; denn insofern bist du nicht das Producirende, sondern gehörst selbst zum Producirten. Jene Successionsreihe ist vielmehr nur Entwickelung einer absoluten, außer aller Zeit fallenden Handlung, mit der schon Alles gesetzt ist, was geschieht oder geschehen wird. Bliebe nun die Intelligenz eins mit dieser absoluten Handlung, so würde zwar ein Universum, aber es würde keine Intelligenz sein, welche vielmehr aus jener Handlung muß heraustreten können, um sie mit Bewußtsein wieder zu erzeugen. Daß du gerade diese bestimmte Successionsreihe vorstellst, ist nothwendig, damit du diese bestimmte Intelligenz seiest; daß dir diese Reihe als eine unabhängig von dir prädeterminirte erscheine, welche du nicht von vorn produciren kannst, ist ebenfalls nothwendig, weil darin eben deine besondere Beschränktheit besteht. Außerhalb dieser liegt die Sphäre der absoluten

Intelligenz, für die Alles zugleich ist oder vielmehr, die selber Alles ist. Der Grenzpunkt zwischen der absoluten, ihrer selbst als solcher unbewußten, und zwischen der bewußten Intelligenz ist also blos die Zeit. Für die reine Vernunft giebt es keine Zeit; für sie ist Alles und Alles zugleich; für die empirische Vernunft entsteht Alles, und was ihr entsteht, ist Alles nur successiv.

Da jedes empirische Bewußtsein eine Zeit schon als verflossen voraussetzt, so kann für das empirische Bewußtsein die Zeit nie angefangen haben, und es giebt für die empirische Intelligenz keinen Anfang in der Zeit, als den durch absolute Freiheit. Und insofern kann man sagen, daß jede Intelligenz, nur nicht für sich selbst, sondern objectiv angesehen, ein absoluter Anfang in der Zeit ist, ein absoluter Punkt, der in die zeitlose Unendlichkeit gleichsam hineingeworfen und gesetzt wird, von welchem nun erst alle Unendlichkeit in der Zeit beginnt. Im gegenwärtigen Produciren ist die Intelligenz niemals frei, weil sie im vorhergehenden Moment producirt hat. Durch das erste Produciren ist die Freiheit des Producirens auf immer gleichsam verwirkt. Aber es giebt eben für das Ich kein erstes Produciren; denn daß die Intelligenz sich erscheint, als hätte sie überhaupt vorzustellen angefangen, gehört ebenfalls nur zu ihrer besonderen Beschränktheit; wird diese hinweggenommen, so ist sie ewig und hat nie angefangen zu produciren.

3. Ist die Intelligenz einmal in die Succession der Vorstellungen versetzt, so kann sie sich selbst nicht mehr anders, als darin thätig anschauen. Wie aber die ganze Succession der Vorstellungen zum Object wurde, läßt sich ohne ein Begrenztwerden dieser Succession nicht denken. Und hier sehen wir uns auf eine dritte Begebenheit getrieben, welche die Intelligenz in einen noch engeren Kreis versetzt, als alle bisherige. Die erste Beschränktheit des Ich war die, daß es überhaupt Intelligenz wurde; die zweite Beschränktheit desselben war die, daß es von einem gegenwärtigen Moment ausgehen muß oder nur an einem bestimmten Punkt der Succession eingreifen konnte. Aber wenigstens

von diesem Punkt an konnte die Reihe in's Unendliche gehen. Wird nun aber diese Unendlichkeit nicht wieder begrenzt, so ist schlechthin nicht zu begreifen, wie die Intelligenz aus ihrem Produciren heraustreten, sich die Succession entgegensetzen und sich selbst in ihr als projectiv anschauen könne. Sie kann die Succession nicht anschauen, ohne daß ihr das Universum als die Succession der Vorstellungen in der Anschauung begrenzt werde. Da aber die Intelligenz nicht aufhören kann zu produciren, so muß die Succession der Vorstellung in ihrer Begrenztheit wieder unendlich sein; die Intelligenz muß die Succession anschauen als in sich selbst zurücklaufend.

Ein solches Product ist das organische, welches von sich selbst unaufhörlich zugleich die Ursache und die Wirkung ist. Als organische hat die Intelligenz auch Alles, was für sie ein Aeußeres ist, von innen heraus sich angebildet, und was ihr Universum ist, das ist nur das gröbere und entferntere Organ des Selbstbewußtseins, wie der individuelle Organismus das feinere und unmittelbarere Organ desselben ist. Die Intelligenz ist also ein unendliches Streben sich zu organisiren; die Organisation ist nichts Anderes, als das verkleinerte und gleichsam zusammengezogene Bild des Universums. Es wird daher auch eine Stufenfolge der Organisation nothwendig sein. Soll sich die Intelligenz in der Succession der Vorstellungen selbst als thätig Object werden, so muß sie dieselbe anschauen als durch ein inneres Prinzip der Thätigkeit unterhalten. Ein solches Object heißt aber lebendig, und so besteht die dritte Begrenztheit darin, daß die Intelligenz sich als organisches Individuum erscheinen muß. Durch die partielle Aufhebung der Identität zwischen der Intelligenz und ihrem Organismus entsteht das Krankheitsgefühl, während das Gesundheitsgefühl nichts Anderes ist, als das Gefühl des gänzlichen Verlorenseins der Intelligenz im Organismus. Die absolute Aufhebung der Identität zwischen der Intelligenz und ihrem Organismus ist der Tod; als dieses bestimmte Individuum war ich überhaupt

nicht, ehe ich mich als dieses anschaute, noch werde ich dasselbe sein, sowie diese Anschauung aufhört.

Sind nun hiernach Empfindung, Materie und Organisation die drei Potenzen der Anschauung, so werden auch wiederum die drei Kategorien des Organismus, nämlich Sensibilität, Irritabilität und Reproduction, den allgemeinen Naturkräften des Magnetismus, der Elektricität und des chemischen Prozesses entsprechen.

3. Dritte Epoche: von der Reflexion bis zum absoluten Willensact.

Dadurch, daß sich für die Intelligenz ihre ganze Welt im Organismus zusammenzieht, ist für sie der Kreis des Producirens geschlossen. Die letzte Handlung also, wodurch in die Intelligenz das vollständige Bewußtsein gesetzt wird, muß ganz außerhalb der Sphäre des Producirens fallen, d. h. die Intelligenz selbst muß vom Produciren sich völlig losreißen, wenn das Bewußtsein entstehen soll, was abermals nur durch eine Reihe von Handlungen geschehen kann, die aber dem Produciren entgegengesetzt sein müssen, weil sie dasselbe begrenzen sollen. Die Reihe dieser Handlungen gehört in die Sphäre der freien Reflexion, und zwar einer solchen, welche von dem nothwendigen Reflectiren, welches dem bewußtlosen Produciren der Intelligenz beständig parallel ging, ganz verschieden ist. Wie freilich das Ich auf den Standpunkt der Reflexion gelange, dieß kann in der theoretischen Philosophie überhaupt nicht erklärt werden; nur die Handlung läßt sich auffinden, durch welche die Reflexion in das Ich gesetzt wird.

Die anschauende Intelligenz kann zu keiner Anschauung ihrer selbst durch die Producte des Anschauens gelangen, ehe sie sich selbst von diesen abgesondert hat, d. h. ehe sie ihr Handeln als solches von demjenigen abgesondert hat, was ihr in diesem Handeln entsteht. Als die erste Bedingung der Reflexion erscheint darum die Abstraction. So lange die Intelligenz nichts von ihrem Handeln Verschiedenes ist, ist kein Bewußtsein von diesem Handeln möglich; erst durch die Abstraction wird die Intelligenz etwas von

ihrem Handeln Verschiedenes, und jetzt erst geht sie von sich und ihrem Anschauen mit Bewußtsein aus.

Wie kommt es nun, daß uns nicht das ganze Universum wie unser eigener Organismus vorkommt, in welchem wir überall, wo wir empfinden, gegenwärtig zu sein glauben? Mit andern Worten: wie kommen wir dazu, Dinge außer uns anzuschauen?

So lange uns nicht die Handlung des Producirens abgesondert vom Producirten, rein für sich zum Objecte wird, existirt Alles nur in uns selbst. Denn daß wir die Objecte im Raum anschauen müssen, erklärt noch nicht, daß wir sie außer uns anschauen, denn ursprünglich schauen wir auch den Raum blos in uns an. Daß die Objecte sich gleichsam von der Seele ablösen und in den Raum außer uns treten, ist nur durch die Trennung des Begriffs vom Product, des Subjectiven vom Objectiven möglich. Diejenige Handlung nun, wodurch sich beide, die bisher unzertrennlich vereinigt waren, im Bewußtsein entgegengesetzt werden, ist das Urtheil, in welchem Begriffe mit Anschauungen verglichen und einander gleichgesetzt werden. Die sinnlich angeschaute und im Raume verzeichnete Regel, nach welcher ein empirischer Gegenstand hervorgebracht werden kann, ist das Schema, ohne welches das Urtheil nicht möglich ist.

Dazu muß aber noch eine höhere Abstraction kommen, vermöge deren dem ganz unbestimmten und begriffslosen Anschauen der ganz anschauungslose Begriff, die bloße Form des Begriffs oder die Kategorie gegenübertritt. Erst durch diesen höchsten Reflexionsact erscheinen die Objecte als möglich, als wirklich, als nothwendig. Das übersinnliche Schema, welches den innern und äußern Sinn vermittelt, ist aber die Zeit; sie ist darum das allgemeine Vermittelungsglied des Begriffs und der Anschauung und also nicht selbst ein Begriff oder eine Anschauung. In dem Mechanismus der Kategorien ist es nun die Kategorie der Relation, welche allein den äußern und innern Sinn noch als vereinigt vorstellt. Alle übrigen Kategorien lassen sich auf die der Relation zurückführen.

Erst dadurch, daß das Ich sich dieser höchsten Abstraction, der Kategorien, bewußt wird, kann es sich für sich selbst absolut über das Object erheben und sich damit als Intelligenz erkennen. Da nun aber diese Handlung der höchsten Abstraction, eben weil sie absolut ist, aus keiner andern in der Intelligenz mehr erklärbar ist; so reißt hier die Kette der theoretischen Philosophie ab, und es bleibt nur die absolute Forderung übrig, daß eine solche Handlung in der Intelligenz vorkommen soll. Aber damit schreitet die theoretische Philosophie über ihre Grenze und tritt in das Gebiet der praktischen.

II. System der praktischen Philosophie. Die absolute Abstraction, d. h. der Anfang des Bewußtseins, ist nur erklärbar aus einem Selbstbestimmen oder Handeln der Intelligenz auf sich selbst, welches Wollen heißt, in der allgemeinsten Bedeutung des Wortes. Nur durch das Medium des Wollens wird sich die Intelligenz selbst Object; der Willensact also erklärt es, wie die Intelligenz sich als anschauend erkenne. Solange das Ich nur producirend ist, wie es in den drei Hauptacten der theoretischen Philosophie geschah, ist es nie als Ich sich selbst objectiv. Erst im Wollen wird die Selbstanschauung des Ich zur höhern Potenz erhoben; denn durch als Wollen wird das Ich als das Ganze, was es ist, d. h. als Subject und Object zugleich, oder als Producirendes, sich zum Object. Das Ich ist im Wollen nicht mehr anschauend, d. h. bewußtlos producirend, sondern realisirend, d. h. mit Bewußtsein und für sich selbst producirend. Durch die ganze theoretische Philosophie hindurch sahen wir das Bestreben der Intelligenz, sich ihres Handelns als solchen bewußt zu werden, fortwährend mißlingen; aber eben auf diesem Mißlingen, d. h. eben darauf, daß der Intelligenz, indem sie sich selbst als producirend anschaut, zugleich das vollständige Bewußtsein entsteht, beruht es, daß ihr die Welt wirklich objectiv wird, d. h. als ohne ihr Zuthun vorhanden erscheint.

1. Aber was in uns handelt, wenn wir frei handeln, ist dasselbe, was in uns anschaut; die anschauende und die

praktische Thätigkeit ist Eine. Jenes Etwas nun, was den Grund der freien Selbstbestimmung enthält, muß ein Producirender der Intelligenz sein, weil in diese nichts kommt, als durch ihr eigenes Handeln; aber die negative Bedingung dieses Producirens muß außer der Intelligenz liegen, weil jene Handlung aus der Intelligenz an und für sich selbst nicht erklärbar ist. Da aber doch diese negative Bedingung dieses Etwas außer der Intelligenz zugleich eine Bestimmung in der Intelligenz selbst ist, so kann sie nur ein Nichthandeln derselben sein. Dadurch aber, daß sie nicht handelt, würde jenes Handeln außer der Intelligenz noch nicht erfolgen; es wird also nothwendig eine indirecte Wechselwirkung oder eine prästabilirte Harmonie zwischen beiden vorausgesetzt, d. h. der Act der Selbstbestimmung oder das freie Handeln der Intelligenz auf sich selbst ist nur erklärbar aus dem bestimmten Handeln einer Intelligenz außer ihr, aus einer vorherbestimmten Harmonie oder Wechselwirkung zwischen verschiedenen Intelligenzen. Indem ich mich durch andere Intelligenzen in meinem freien Handeln eingeschränkt anschaue, ist ein freies Nichthandeln vor der Freiheit als möglich zu denken. Die durch meine Individualität unmittelbar gesetzte Passivität ist Bedingung der Activität, welche ich außer mir anschaue. In den Einwirkungen der andern Intelligenzen auf mich erblicke ich nichts, als die ursprünglichen Schranken meiner eigenen Individualität, und obgleich also andere Intelligenzen nur durch Negationen in mir gesetzt sind, so muß ich sie doch als unabhängig existirend anerkennen, da ja dieses Verhältniß völlig wechselseitig ist und was von mir als Vernunftwesen gilt, auch von allen andern gelten muß. Nur dadurch, daß Intelligenzen außer mir sind, wird mir die Welt überhaupt objectiv; denn nur Einwirkungen von Intelligenzen auf die Sinnenwelt zwingen mich, etwas als absolut objectiv anzunehmen. So sind für das Individuum die andern Intelligenzen gleichsam die ewigen Träger des Universums, und soviel Intelligenzen, ebensoviel unzerstörbare Spiegel der objectiven Welt. Die Welt ist unabhängig von mir, denn sie ruht für mich in der An-

schauung anderer Intelligenzen, deren gemeinschaftliche Welt das Urbild ist, dessen Uebereinstimmung mit meinen Vorstellungen allein Wahrheit ist.

2. Aber wodurch wird dem Ich das Wollen wieder objectiv? Das Wollen richtet sich ursprünglich nothwendig auf ein äußeres Object, das eben nur durch das Wollen ein äußeres wird. Im Wollen selbst dauert die productive Anschauung fort; im Wollen selbst sind wir gezwungen, bestimmte Objecte darzustellen. Indem ich durch das Wollen einerseits der Freiheit und damit der Unendlichkeit mir bewußt werde, andererseits aber durch den Zwang vorzustellen beständig in die Endlichkeit zurückgezogen werde, entsteht also durch das Wollen unmittelbar ein Gegensatz und mit diesem Widerspruche zugleich eine Thätigkeit, die zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit in der Mitte schwebt, die theoretische und die praktische Thätigkeit vermittelt. Dieses Vermögen — die Einbildungskraft — bringt in jenem Schweben zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit im Dienste der Freiheit die Ideen hervor, die somit bloße Producte der Einbildungskraft sind. Der Uebergang von der Idee zum bestimmten Object macht das Ich im Wollen nur durch Vermittelung eines Schema's, und dieses Schema ist es, was wir Ideal nennen.

Durch die Entgegensetzung zwischen dem Ideal und dem Object oder durch den Widerspruch zwischen dem idealisirenden und dem anschauenden Ich entsteht im Ich unmittelbar der Trieb, das Object, wie es ist, in das Object, wie es sein sollte, zu verwandeln. Dieser Trieb geht unmittelbar auf die Wiederherstellung der aufgehobenen Identität des Ich und muß nothwendig Causalität haben. Wie ist dies möglich? Da ich mich aber als auf das Object wirkend nicht anders anschauen kann, als nur durch Vermittelung von Materie, die ich aber im Handeln als identisch mit mir selbst anschauen muß, d. h. als organischen Leib; so muß jener Trieb, der in meinem Handeln Causalität hat, objectiv als ein Naturtrieb erscheinen, der ohne alle Freiheit durch einen Zwang der Organisation wirkt.

Dagegen geht nun die andere Thätigkeit, welche das Subjective oder Ideelle im Wollen ist, auf kein äußeres Object, sondern nur auf das Objective im Wollen an sich, d. h. auf die reine Selbstbestimmung oder das Ich selbst. Wie kann nun diese im Willen mitbegriffene rein ideelle Thätigkeit dem Ich zum Objecte werden? Nur durch eine Forderung, welche eben nichts Anderes ist, als das reine Selbstbestimmen selbst oder das Sittengesetz: du sollst nur wollen, was alle Intelligenzen wollen können. Dieses Gesetz wendet sich ursprünglich nicht an mich, sofern ich diese bestimmte Intelligenz bin; es schlägt vielmehr Alles nieder, was zur Individualität gehört, und vernichtet sie völlig; es wendet sich an mich als Intelligenz überhaupt, d. h. an das, was das rein Objective in mir zum Gegenstande hat. Das reine Selbstbestimmen kann nicht zum Bewußtsein kommen, ohne seine Entgegensetzung gegen das, was der Naturtrieb verlangt. Diese Entgegensetzung muß wirklich sein, d. h. beide Handlungen, sowohl die durch den inneren Willen gebotene, als auch die durch den Naturtrieb verlangte, müssen im Bewußtsein als gleich möglich vorkommen. Dieser Gegensatz gleich möglicher Handlungen im Bewußtsein ist also die Bedingung, unter welcher allein der absolute Willensact dem Ich selbst wieder zum Object werden kann. Dieser Gegensatz ist aber eben das, was den absoluten Willen zur Willkür macht; die Willkür ist darum die Erscheinung des absoluten Willens, die wir suchten, der zum Object gewordene absolute Freiheitsact. Das Fremdartige, wovon der absolute Wille nicht an sich selbst, sondern lediglich zum Behuf seiner Erscheinung abhängig ist, der Naturtrieb, ist eben dasjenige, im Gegensatz gegen welches allein sich das Gesetz des reinen Willens in eine Forderung verwandelt.

Es geht daraus hervor, daß der Wille gerade nur in sofern, als er empirisch und nicht absolut ist, eigentlich frei genannt werden kann. Denn sofern er absolut ist, ist der Wille über die Freiheit erhaben und selbst die Quelle alles Gesetzes. Um als absoluter zu erscheinen, kann er aber nur durch die Willkür erscheinen, und diese kann nicht weiter objectiv erklärt werden, denn sie ist nichts Objectives, welches

an sich Wirklichkeit hätte, sondern nur die Anschauung des absoluten Willens selbst, wodurch das Ich in's Unendliche fort sich selbst als absoluten Willen anschaut und also als absolute Forderung dieser in's Unendliche fort sich selbst Object wird. Ein Handeln also, wodurch dem Ich das ganze Wollen zum Object wird, ist nicht ohne ein Selbstbestimmendes, welches über die subjective oder ideelle, wie über die objective oder reelle Thätigkeit im Wollen erhaben ist.

3. In welches Verhältniß wird nun aber der nach außen gehende Trieb durch das Sittengesetz zu der andern, rein ideellen, d. h. auf die reine Selbstbestimmung gerichteten Thätigkeit im Wollen gesetzt? Der reine Wille kann dem Ich nicht zum Object werden, ohne zugleich ein äußeres Object zu haben, ohne also die Außenwelt mit sich selbst zu identificiren. Diese Identität des vom Wollen Unabhängigen mit dem Wollen selbst wird aber im Begriff der Glückseligkeit gedacht. Diese, als das Object des Naturtriebs, soll also ein und dasselbe sein mit dem reinen Willen selbst, die Identität der Außenwelt mit dem reinen Willen. Dieser in der Außenwelt herrschende reine Wille ist das einzige und höchste Gut.

Gegen den vom Individuum ausgehenden und auf dasselbe zurückkehrenden eigennützigen Trieb, wenn derselbe über seine Grenze schreitet, setzt sich das freie Wesen als Vernunftwesen zur Wehr und setzt ihm eine zweite und höhere Natur entgegen, in welcher ein Naturgesetz zum Behufe der Freiheit herrscht, wodurch auf jeden Eingriff in fremde Freiheit augenblicklicher und unerbittlicher Widerspruch gegen den eigennützigen Trieb erfolgt. Ein solches ist das Rechtsgesetz und die zweite, höhere Natur, in welcher dieses Gesetz herrschend ist, die Rechtsverfassung, als deren Garantien die Trennung der drei Staatsgewalten, die Verbündung aller Staaten und ein allgemeiner Völkerareopag erscheinen. Wie nun eine solche Rechtsverfassung durch Freiheit zu verwirklichen sei, dies ist schlechthin nicht zu begreifen, wenn nicht in jenem Spiel der Freiheit, dessen Gesammtverlauf die Menschheitsgeschichte ist, wiederum eine blinde Nothwendigkeit

herrscht, die zur Freiheit objectiv das hinzubringt, was durch sie allein nie möglich gewesen wäre.

4. Liegt nun wirklich im Begriff der Geschichte auch der Begriff einer solchen Nothwendigkeit, welcher selbst die Willkür zu dienen gezwungen ist? Darauf antwortet die Philosophie der Geschichte. Wenn Alles, was ist, für Jeden nur durch sein Bewußtsein gesetzt ist, so kann auch die ganze vergangene Geschichte für Jeden nur durch sein Bewußtsein gesetzt sein. Die vergangene Geschichte gehört also freilich zur bloßen Erscheinung, ebenso wie die Individualität des Bewußtseins selbst; sie ist also für Jeden nicht mehr und nicht weniger wirklich, als es seine eigene Individualität ist. Diese bestimmte Individualität setzt dieses bestimmte Zeitalter von diesem bestimmten Charakter, diesem bestimmten Fortschritt in der Cultur u. s. w. voraus; aber ein solches Zeitalter ist nicht möglich ohne die ganze vergangene Geschichte. Nur für denjenigen und auch für ihn giebt es nur insofern eine Geschichte, auf welchen und insoweit auf ihn die Vergangenheit gewirkt hat. Und was nur je in der Geschichte gewesen ist, hängt auch wirklich mit dem individuellen Bewußtsein eines Jeden, wenn nicht eben unmittelbar, doch durch unendlich viele Zwischenglieder dergestalt zusammen, daß, wenn man jene Zwischenglieder aufzeigen könnte, auch offenbar würde, daß die ganze Vergangenheit nothwendig war, um dieses individuelle Bewußtsein zusammenzusetzen. Aber mit dem Bewußtsein jeder Individualität ist nur soviel gesetzt, als bis jetzt fortgewirkt hat, und eben dies ist auch das Einzige, was in die Geschichte gehört und was in der Geschichte gewesen ist.

Ist nun dem Vernunftwesen das Ideal einer universellen rechtlichen Verfassung als ein Problem aufgegeben, welches nur durch die ganze Gattung, d. h. eben nur durch Geschichte zu verwirklichen ist; so kann auch der einzig wahre Gegenstand der Historie nur das allmähliche Entstehen der weltbürgerlichen Verfassung sein; denn eben diese ist der einzige Grund einer Geschichte. Aus dem Begriffe einer unendlichen Progressivität, der im Begriffe der Geschichte

liegt, kann freilich nicht unmittelbar auf die unendliche Perfectibilität der Menschengattung ein Schluß gezogen werden. Und wenn der einzige Gegenstand der Geschichte die allmähliche Verwirklichung der Rechtsverfassung ist, so bleibt uns auch als historischer Maaßstab der Fortschritte des Menschengeschlechts nur die allmähliche Annäherung zu diesem Ziele übrig, dessen endliche Erreichung weder aus der bis jetzt abgelaufenen Erfahrung geschlossen, noch auch theoretisch bewiesen werden kann, sondern nur ein ewiger Glaubensartikel des wirkenden und handelnden Menschen sein wird.

Der Hauptcharakter der Geschichte ist, daß sie Freiheit und Nothwendigkeit in Vereinigung darstellen und nur durch diese Vereinigung möglich sein soll. Aber die Freiheit muß garantirt sein durch eine Ordnung, die so offen und so unveränderlich ist, wie die der Natur. Nun kann doch diese Ordnung nicht anders als durch Freiheit realisirt werden, und ihre Errichtung ist einzig und allein der Freiheit anvertraut. Dies ist ein Widerspruch; wie läßt sich derselbe vereinigen? Nur dadurch, daß in der Freiheit selbst wieder Nothwendigkeit ist. Aber wie ist wiederum dies möglich? Nothwendigkeit im Gegensatz gegen Freiheit ist nichts Anderes, als das Bewußtlose; was mit Bewußtsein ist, das ist durch mein Wollen in mir. Wie kann nun, indem wir frei, d. h. mit Bewußtsein handeln, bewußtlos etwas entstehen, was wir nie beabsichtigten und was die sich selbst überlassene Freiheit nie zu Stande gebracht hätte? Der Erfolg meiner Handlungen ist nicht von mir, sondern vom Willen aller Uebrigen abhängig, und ich vermag Nichts zu dem letzten Zwecke meiner Handlungen, wenn nicht alle Uebrigen denselben Zweck wollen. Eine moralische Weltordnung als Bedingung der Erreichung jenes Zweckes zu fordern, dies reicht aus. Der äußere Erfolg aller Handlungen muß durch ein Bewußtloses gesichert sein, und dieses kann nur durch die Gattung, d. h. in der Geschichte verwirklicht werden und ein allen handelnden Intelligenzen Gemeinschaftliches sein. Dies ist eben nur die Intelligenz an sich. Durch sie ist die objective Gesetzmäßigkeit der Geschichte ein für allemal vorherbestimmt; wodurch

ist aber die fortwährende Uebereinstimmung zwischen ihr und der Unendlichkeit des durch Freiheit Möglichen gesichert? Eine vorherbestimmte Harmonie zwischen dem Gesetzmäßigen und Freien ist allein denkbar durch etwas Höheres, das über beiden, also weder Intelligenz, noch frei, wohl aber gemeinschaftliche Quelle des Intelligenten zugleich und des Freien ist.

Dieses Höhere kann weder Subject, noch Object, auch nicht beides zugleich sein, sondern nur die absolute Identität, in welcher gar keine Duplicität ist und welche darum auch nie zum Bewußtsein gelangen kann. Dieses ewig Unbewußte, welches gleichsam die ewige Sonne im Reiche der Geister, durch sein eigenes ungetrübtes Licht sich verbirgt, und obgleich es nie Object wird, doch allen freien Handlungen seine Identität aufdrückt, ist zugleich für alle Intelligenzen eins und dasselbe, die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind. Für jenes absolut Identische, das schon im ersten Acte des Bewußtseins sich trennt und durch diese Trennung das ganze System der Endlichkeit hervorbringt, kann es keine Prädikate geben, auch keine solche, die vom Intelligenten oder vom Freien hergenommen wären; denn es ist das absolut Einfache. Die Spur dieser ewigen und unveränderlichen Identität werden wir am ehesten in der Gesetzmäßigkeit finden, welche als das Gewebe einer unbekannten Hand durch das freie Spiel der Willkür in der Geschichte sich hindurchzieht. Erhebt sich die Reflexion bis zu jenem Absoluten, das der gemeinschaftliche Grund der Harmonie zwischen der Freiheit und dem Intelligenten ist, so entsteht uns das System der Vorsehung, d. h. Religion in der einzig wahren Bedeutung des Wortes.

Wenn nun aber jenes Absolute, welches überall nur sich offenbaren kann, in der Geschichte wirklich und vollständig sich geoffenbart hätte oder jemals sich offenbarte, so wäre es eben damit um die Erscheinung der Freiheit geschehen, das freie Handeln würde mit der Vorherbestimmung vollständig zusammentreffen. Wir können uns also keine Zeit denken, in welcher sich das Absolute vollständig geoffenbart

hätte. Es ist Ein Geist in der Geschichte, der in Allen dichtet, und der Dichter, dessen bloße Bruchstücke die einzelnen Schauspieler sind, hat den objectiven Erfolg des Ganzen schon zum Voraus mit dem freien Spiel aller Einzelnen so in Harmonie gesetzt, daß am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muß. Ist nun aber der Dichter nicht unabhängig von seinem Drama und uns, sondern offenbart und enthüllt er sich nur successiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst, so daß ohne diese Freiheit auch er selbst nicht wäre; so sind wir Mitdichter des Ganzen und Selbsterfinder der Rolle, die wir spielen. Durch jede einzelne Intelligenz handelt das Absolute, d. h. ihr Handeln ist selbst absolut und insofern weder frei, noch unfrei, sondern beides zugleich, absolut frei und darum auch nothwendig.

Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten. Also kann man in der Geschichte nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung oder Gott selbst gleichsam sichtbar ist. Denn Gott ist nie; wäre er, so wären wir nicht; aber er offenbart sich fortwährend. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis vom Dasein Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann.

Wir können drei Perioden jener Offenbarung Gottes in der Geschichte annehmen. Die erste ist die, in welcher das Herrschende nur noch als Schicksal, d. h. als völlig blinde Macht kalt und bewußtlos auch das Größte und Herrlichste zerstört. In diese Periode der Geschichte, welche wir die tragische nennen können, fällt der Untergang des Glanzes und der Wunder der alten Welt, der Untergang der edelsten Menschheit, die je geblüht hat, und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunsch ist.

Die zweite Periode der Geschichte ist die, in welcher das Schicksal als Natur sich offenbart und das dunkle Gesetz in offenes Naturgesetz verwandelt erscheint, das die Freiheit und die ungezügeltste Willkür zwingt, einem Naturplane zu dienen, und so allmählich wenigstens eine mechanische Gesetz-

mäßigkeit in der Geschichte herbeiführt, in seiner vollständigen Entwickelung aber den allgemeinen Völkerbund und den universellen Staat herbeiführen muß. Diese Periode scheint von der Ausbreitung der römischen Republik zu beginnen.

Die dritte Periode wird die sein, wo das, was in den beiden früheren Perioden als Schicksal und als Natur erschien, sich als Vorsehung entwickeln und offenbar werden wird, daß diese auch schon am Anfang in den Werken jener frühern Perioden sich auf unvollkommene Weise offenbarte. Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen; aber wann diese Periode sein wird, dann wird auch Gott sein.

III. Hauptsätze der Philosophie der Kunst. Wir ließen die objective Welt durch einen blinden Mechanismus der Intelligenz entstehen. Wie ein solcher in einer Natur möglich sei, deren Grundcharakter das Bewußtsein ist, wäre schwer zu begreifen, wenn nicht jener Mechanismus zum Voraus schon durch die freie und bewußte Thätigkeit bestimmt wäre. Ebenso wenig wäre zu begreifen, wie jemals ein Verwirklichen unserer Zwecke in der Außenwelt durch bewußte und freie Thätigkeit möglich wäre, wenn nicht in die Welt, noch ehe sie Object eines bewußten Handelns wird, schon kraft jener ursprünglichen Identität der bewußten mit der bewußtlosen Thätigkeit die Empfänglichkeit für ein solches Handeln gelegt wäre.

Wenn nun aber alle bewußte Thätigkeit zweckmäßig ist, so kann jenes Zusammentreffen der bewußten und bewußtlosen Thätigkeit nur in einem solchen Product sich nachweisen lassen, das zweckmäßig ist, ohne zweckmäßig hervorgebracht zu sein. Ein solches Product muß die Natur sein; sie muß als ein Product erscheinen, das zweckmäßig ist, ohne einem Zwecke gemäß hervorgebracht zu sein, als ein Product, das, obgleich in seinem Ursprung nicht zweckmäßig, sondern das Werk des blinden Mechanismus, doch so aussieht, als ob es mit Bewußtsein hervorgebracht wäre.

Dieser Widerspruch ist nur aus dem transscendentalen Idealismus zu erklären. Die Zweckmäßigkeit der Natur im

Ganzen und in einzelnen Producten läßt sich nur aus einer Anschauung begreifen, in welcher der Begriff des Begriffs, d. h. der Zweckbegriff, als das der bewußten Thätigkeit Entsprechende, und das Object selbst, das der bewußtlosen Thätigkeit entspricht, ursprünglich und ununterscheidbar vereinigt sind. In ihrer blinden und mechanischen Zweckmäßigkeit repräsentirt mir allerdings die Natur eine ursprüngliche Identität der bewußten und der bewußtlosen Thätigkeit, aber der letzte Grund dieser Identität wird nicht dem Ich selbst objectiv. Nun ist aber die Aufgabe der ganzen Wissenschaft eben die, wie das Ich selbst der ursprünglichen Harmonie zwischen Subjectivem und Objectivem bewußt werden könne? Es muß also in der Intelligenz selbst eine Anschauung sich aufzeigen lassen, durch welche in Einer und derselben Erscheinung das Ich für sich selbst bewußt und bewußtlos zugleich ist. Erst durch eine solche Anschauung bringen wir die Intelligenz gleichsam ganz aus sich heraus. Diese Anschauung kann keine andere, als die Kunstanschauung sein.

1. Die geforderte Anschauung soll zusammenfassen, was in der Erscheinung der Freiheit und in der Anschauung des Naturproducts getrennt existirt, nämlich Identität des Bewußten und Bewußtlosen im Ich und Bewußtsein dieser Identität. Das Product dieser Anschauung wird also mit dem Freiheitsproduct gemein haben, daß es ein mit Bewußtsein Hervorgebrachtes, und mit dem Naturproduct, daß es ein bewußtlos Hervorgebrachtes ist. In dem Hervorbringen dieses Products muß das Ich mit Bewußtsein anfangen und im Unbewußtsein oder objectiv endigen; das Ich ist bewußt der Production nach, bewußtlos in Ansehung des Products. Die bewußtlose Thätigkeit wirkt in der Kunstanschauung durch die bewußte gleichsam hindurch bis zur vollkommenen Identität mit ihr. Bewußte und bewußtlose Thätigkeit sollen absolut Eins sein im Product, gerade wie sie es im organischen Product auch sind; aber sie sollen auf andere Art Eins sein, nämlich beide sollen für das Ich selbst Eins sein. Beide Thätigkeiten müssen getrennt sein zum Behuf des Erscheinens oder Objectivwerdens der Production, gerade so wie sie im

freien Handeln zum Behuf des Objectivwerdens der Anschauung getrennt sein müssen. Aber sie können nicht in's Unendliche getrennt sein, wie beim freien Handeln, weil sonst das erscheinende Objective niemals eine vollständige Darstellung jener Identität wäre. Es muß also einen Punkt geben, wo Bewußtsein und Bewußtlosigkeit in Eins zusammenfallen, und umgekehrt muß die Production da aufhören, eine freie zu sein, wo beide in Eins zusammenfallen. Der Trieb zu produciren steht mit der Vollendung des Products still; alle Widersprüche sind aufgehoben, alle Räthsel gelöst, und die Intelligenz fühlt sich durch jene Uebereinstimmung selbst überrascht und beglückt.

Das Unbekannte aber, welches hier die objective und die bewußte Thätigkeit in unerwartete Harmonie setzt, ist nichts anders, als jenes Absolute, das den allgemeinen Grund der vorherbestimmten Harmonie zwischen dem Bewußtlosen und Bewußten enthält. Wird also jenes Absolute aus dem Product reflectirt, so wird es der Intelligenz als Etwas erscheinen, das über ihr ist und was selbst der Freiheit entgegen zu dem, was mit Bewußtsein und Absicht begonnen war, das Absichtslose hinzubringt. Dieses unveränderlich Identische, was zu keinem Bewußtsein gelangen kann und nur aus dem Product wiederstrahlt, ist für das Producirende eben das, was für das Handelnde das Schicksal ist, d. h. eine dunkle unbekannte Gewalt, welche zum Stückwerk der Freiheit das Objective hinzubringt. Dieses Unbegreifliche wird mit dem dunklen Begriffe des Genies bezeichnet, und das geforderte Product ist das Kunstproduct oder das ästhetische Product. In dem Bewußtlosen, was in die Kunst mit eingeht, müssen wir dasjenige suchen, was an ihr nicht gelernt, nicht durch Uebung, noch auf andere Art erlangt werden, sondern allein durch freie Gunst der Natur angeboren sein kann, und welches dasjenige ist, was wir die Poesie in der Kunst nennen können. Das Genie ist für die Aesthetik dasselbe, was das Ich für die Philosophie, nämlich das höchste absolut Reelle, was selbst nie objectiv wird, aber Ursache alles Objectiven ist.

2. Der Grundcharakter des Kunstproducts ist eine bewußtlose Unendlichkeit. Der Künstler scheint in seinem Werke außer dem, was er mit offenbarer Absicht darein gelegt hat, instinctmäßig gleichsam eine Unendlichkeit dargestellt zu haben, welche ganz zu entwickeln kein endlicher Verstand fähig ist. Da das Gefühl der Befriedigung, welches die Vollendung des Kunstproducts begleitet, auch wiederum in das Kunstwerk selbst übergehen muß; so ist der äußere Ausdruck des Kunstwerks der Ausdruck der Ruhe und der stillen Größe, selbst da, wo die höchste Spannung des Schmerzes oder der Freude ausgedrückt sein soll. Durch das Kunstwerk wird ein Unendliches endlich dargestellt; aber das Unendliche endlich dargestellt, ist Schönheit. Ohne Schönheit ist darum kein Kunstwerk; denn der Gegensatz zwischen Schönheit und Erhabenheit findet nur in Ansehung des Objects, nicht aber in Ansehung des Subjects der Anschauung statt.

Obgleich die Wissenschaft in ihrer höchsten Function mit der Kunst Eine und dieselbe Aufgabe hat, so ist doch diese Aufgabe wegen der Art, sie zu lösen, für die Wissenschaft eine unendliche, so daß man sagen kann, die Kunst sei das Vorbild der Wissenschaft, und wo die Kunst sei, soll die Wissenschaft erst hinzukommen. Nur das, was die Kunst hervorbringt, ist allein und nur durch Genie möglich, weil in jeder Aufgabe, welche die Kunst gelöst hat, ein unendlicher Widerspruch vereinigt ist, der absolut und sonst durch nichts anders auflösbar ist. Was die Wissenschaft hervorbringt, kann durch Genie hervorgebracht sein, aber es ist nicht nothwendig dadurch hervorgebracht.

3. Die ganze Philosophie geht nothwendig von einem Prinzip aus, welches als das absolut Identische schlechthin nicht objectiv ist. Da nun dasselbe durch Begriffe ebenso wenig aufgefaßt, als dargestellt werden kann, so bleibt nichts übrig, als daß es in einer unmittelbaren Anschauung dargestellt werde, welche nur eine intellectuelle sein kann und eine allgemeine, von allen Menschen anerkannte Objectivität haben muß. Diese ist eben die Kunst, denn die ästhetische Anschauung ist eben die objectiv gewordene intellectuelle An-

schauung. Die Kunst ist also das einzige wahre und ewige allgemeine Organon zugleich und Document der Philosophie. Die Kunst ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist und was im Leben und Handeln ebenso wie im Denken sich fliehen muß. Das Eine, welchem eine allgemeine, von allen Menschen anerkannte Objectivität gegeben ist, ist die Kunst, durch welche die mit Bewußtsein productive Natur sich in sich selbst schließt und vollendet. Die Kunst ist die einzige und ewige Offenbarung, die es giebt, und das Wunder, das, wenn es auch nur einmal existirt hätte, uns von der absoluten Wirklichkeit jenes Höchsten überzeugen müßte. Jener ursprüngliche Grund aller Harmonie des Subjectiven und Objectiven, welcher in seiner ursprünglichen Identität nur durch die intellectuelle Anschauung dargestellt werden konnte, ist durch das Kunstwerk aus dem Subjectiven völlig herausgebracht und ganz objectiv geworden, und so haben wir unsern Gegenstand, das Ich, allmählich bis auf den Punkt geführt, auf dem wir selbst standen, da wir zu philosophiren anfingen.

Und wie nun in der Kindheit der Wissenschaften die Philosophie von der Poesie geboren und genährt worden ist, so ist zu erwarten, daß sie und mit ihr alle andern Wissenschaften nach ihrer Vollendung durch die Philosophie wiederum als ebenso viel einzelne Ströme in den allgemeinen Ocean der Poesie zurückfließen, von welchem sie ausgegangen waren. Welches aber das Mittelglied der Rückkehr der Wissenschaft zur Poesie sein werde, ist im Allgemeinen nicht schwer zu sagen, da ein solches Mittelglied in der Mythologie existirt hat, ehe die gegenwärtige Trennung geschehen ist. Wie aber eine neue Mythologie, welche nicht Erfindung des einzelnen Dichters, sondern eines neuen, gleichsam nur Einen Dichter vorstellenden Geschlechts sein kann, selbst entstehen könne, dies ist ein Problem, dessen Auflösung allein von den

künftigen Schickſalen der Welt und dem weitern Verlauf der Geſchichte zu erwarten iſt.

IV.

Damit alſo hat der Transſcendentalphiloſoph die unveränderlichen und für alles Wiſſen feſtſtehenden Momente in der Geſchichte des Selbſtbewußtſeins — angeblich — deducirt, welche ihm in der Erfahrung durch eine continuirliche Stufenfolge bezeichnet ſind, die vom einfachen Stoffe an bis zur Organiſation und von da durch Vernunft und Willkür bis zur höchſten Vereinigung von Freiheit und Nothwendigkeit in der Kunſt fortgeführt wurde. Die Philoſophie ſoll nichts anders, als eine fortgehende Geſchichte des Selbſtbewußtſeins ſein, für welche der Inhalt der Erfahrung nur Denkmal und Document wäre, nur die Stationen des Wegs bezeichnete, den das Selbſtbewußtſein in ſeinem Werden zurücklegt. Daß nun das Selbſtbewußtſein der feſte Punkt iſt, an den für uns, die wir erkennen wollen, Alles geknüpft iſt, dies wird Schelling zugeſtanden werden dürfen. Ebenſo dies, daß wir zum Selbſtbewußtſein nicht ohne Bewußtſein von Gegenſtänden gelangen können, daß Selbſtbewußtſein nothwendig Bewußtſein des Gegenſtändlichen einſchließt.

Hier aber beginnt ſogleich das willkürliche Spiel mit abſtracten Begriffen, denen kein erfahrungsmäßiger Inhalt entſpricht, das täuſchende Taſchenſpiel mit leeren Unter- und Zwiſchenſchiebungen und Verwechſelungen, worin die von der Zucht und Controle des Verſtandes verlaſſene Einbildungsthätigkeit ſich ſo leicht zu ergehen pflegt, und worin Schelling's Virtuoſität beſteht.

Woher weiß Schelling, daß wirklich das Selbſtbewußtſein der abſolute oder urſprüngliche, aus der Natur des Geiſtes mit Nothwendigkeit hervorgehende Act iſt, durch den für uns Alles geſetzt und welcher die Bedingung alles Bewußtſeins und aller Erfahrung iſt? Die Beobachtung im Gebiete des innern Sinnes zeigt weder, daß das menſchliche Selbſtbewußtſein — und von dieſem allein können wir doch

begreiflicher Weise ausgehen — absolut oder unbedingt, noch auch daß es die Bedingung des Bewußtseins von Gegenständen ist. Nicht blos, daß dasselbe in jedem Augenblicke seiner Bethätigung und Aeußerung durch den gegebenen Vorstellungsinhalt bedingt ist, den es nicht selbst hervorgebracht hat, sondern auch daß wir zuerst Vorstellungen von Gegenständen haben, ehe wir zur Vorstellung des Ich gelangen, ergiebt sich als unbestreitbare Thatsache der Selbstbeobachtung und der Beobachtung des Ganges, den die innere Entwickelung beim Kinde nimmt.

Woher weiß Schelling, daß wir uns in jedem Augenblicke durch einen solchen absoluten oder ursprünglichen Act selbst entstehen? Im Gegentheil ist das Selbstbewußtsein der letzte und vielfach vermittelte, durch und durch bedingte Act unsers Innewerdens, das Resultat einer Reihe von unbewußten Vorgängen in unserer Natur, worin Sinnesthätigkeit, Vorstellung und Erinnerung beständig von Neuem eingreifen und wozu das Bewußtsein als begleitende Beziehung des Vorstellungsinhalts auf die Vorstellung des Ich hinzutritt, um eine kleinere oder größere Strecke dieses Inhalts, sei es blitzartig, sei es auf kürzere oder längere Frist zu beleuchten. Der Schluß also, den Schelling macht, daß ich ursprünglich, d. h. jenseit aller Zeit, gleichfalls nur durch einen solchen vermeintlich ursprünglichen Act entstanden sein könne und daß ich mir hinwiederum in jedem Augenblicke so entstanden sein könne, wie ich mir ursprünglich entstehe, dieser Schluß ist nicht blos ein Fehlschluß, sondern gar kein Schluß, vielmehr eine ganz willkürliche Fiction der in's Leere sich verirrenden Einbildungskraft. Wie und wo in aller Welt habe ich den Platz jenseit aller Zeit? Und woher bin ich berechtigt, das letzte Ergebniß in der Reihe der Innerungsvorgänge meines Selbst auf den Anfang der in's Unendliche zurück sich erstreckenden Reihe vorausgegangener Bedingungen zu übertragen?

Ich finde in mir bei der Sinnesempfindung eine aufgehobene Thätigkeit, sagt Schelling. Wohl! Aber nicht eine aufgehobene Thätigkeit des empfindenden Selbst, son-

dern der Handlungen der Außenwelt auf dieses mein empfindendes Selbst; denn daß die Natur selbst nichts anders, als ein fortwährendes Produciren und Handeln sei, lehrt Schelling ausdrücklich. Diese Thätigkeit der Außenwelt, die als Reiz in Gestalt von Bewegungen auf uns eindringt, wird allerdings in der Sinnesempfindung von uns aufgehoben, d. h. genauer gesprochen, sie wird in's Innere fortgesetzt, aber hier zugleich umgewandelt. Empfinden wir also allerdings niemals das Object selbst, so empfinden wir aber doch Bewegungen, die vom Object her zu uns gelangen und auf unsere Sinne einwirken. Will Schelling die Nöthigung, daß wir Gegenstände als außer uns und unabhängig von uns vorstellen, daraus erklären, daß uns Einwirkungen von Intelligenzen auf die Sinnenwelt dazu zwängen; so erhalten wir vielmehr die Gewißheit der Außenwelt durch die physiologische Thatsache der Sinnesthätigkeit, mit welcher in jedem Augenblicke zugleich Rückwirkungsthätigkeiten verbunden sind, die den von außenher kommenden Strom der Erregungen wieder nach außenhin wenden.

Alles Wissen, alle Erkenntniß soll nach Schelling ursprünglich ganz und durchaus empirisch sein und doch zugleich ganz und durchaus aus uns selbst kommen, ganz unsere Hervorbringung sein. In solcher Allgemeinheit hingestellt, vermag diesen Satz auch der nicht transscendental-idealistische Erfahrungsforscher zu unterschreiben; aber mit solchen unbestimmten und zweideutigen Ausdrücken ist nicht das Geringste gewonnen. Sie sind wächsernen Nasen gleich, die man beliebig drehen und biegen kann, oder ledernen Handschuhen, um mit dem Narren Shakespeare's zu reden, die man wie leicht umwenden kann. Die Begriffe, mit denen Schelling gewandt genug escamotirt, sind biegsam und geschmeidig genug, um beliebig immer gerade das, was er braucht, daraus zu machen. Außer dem Begriffe des Selbstbewußtseins operirt seine Phantasie noch mit den Begriffen der Individualität oder der empirischen Intelligenz, der absoluten Intelligenz und des absoluten Ich, und wie der geschickteste Taschenspieler weiß er sie alle zu behandeln. Die

Schranken der Individualität weggenommen, bleibt die absolute Intelligenz; wiederum die Schranken dieser absoluten Intelligenz weggenommen, bleibt das absolute Ich, als ewig und jenseit aller Zeit stehend, im Ich übrig. Und dann wieder in umgekehrter Reihe: die erste Beschränktheit des Ich ist, daß es überhaupt Intelligenz werde; die zweite Beschränktheit des Ich ist, daß es empirische Intelligenz werde; die dritte Beschränktheit des Ich ist endlich, daß sich die Intelligenz als organische Individualität erscheinen müsse. Es ist eine wahre Lust, diesen Phantasiespielen zuzusehen; nur aber auf das Begreifen der Sache muß man dabei verzichten und auch den Taumel des Mühlrads im Kopfe nicht scheuen.

Und woher hat der transscendentale Taschenspieler alle diese Kunde vom Rollenwechsel des Ich und der Intelligenz? Durch die Allmacht der beweglichen Einbildungskraft, genannt intellectuelle Anschauung des Genies, welche das Organ der Philosophie sein soll, werden diese Dinge offenbart. Auf diesem Wege erfährt der Philosoph auch, daß die absolute Intelligenz unbewußt und nothwendig; bewußt und frei dagegen die empirische Intelligenz thätig ist. Bewußtsein und Freiheit werden ohne Weiteres für eins und dasselbe genommen und auch die Einbildung der Willkür mit in's Spiel gebracht. Das Ich schaut in seinem bewußten, d. h. freien Handeln in's Unendliche fort sich selbst als absoluten Willen an, und diese Anschauung ist die Willkür, wodurch dieser in's Unendliche fort sich selber Gegenstand wird. Das Schauen freilich kann man ihm nicht wehren; was vermag nicht Alles die Einbildungskraft zu schauen? Aber in der Wirklichkeit müßte sich der absolute Wille als thatsächlich unendlicher und unbedingter Wille erst bethätigen, wenn das Anschauen desselben mehr sein soll, als die Anschauung einer Einbildung. In der Einbildung der Willkür steckt der doppelte Irrthum, daß das Bewußtsein für die Quelle der bewußten Handlungen genommen wird, während dasselbe nur eine dieselben begleitende Erscheinung ist, und daß die Bildung der Vorstellungen, die unbewußt sich vollzieht, auf eine Thätigkeit des Selbstbewußtseins zurückgeführt wird.

Die Behauptung, daß die anschauende und praktische Thätigkeit in uns eine und dieselbe, oder was in uns anschaut, dasselbe sei mit dem, was in uns handelt, ist eine weitere Voraussetzung Schelling's, in deren Gefolge zahlreiche andere unbewiesene und unbegründete Annahmen auftreten. Sie wird aber gleichfalls durch Thatsachen der psychologischen Beobachtung nicht minder, wie der physiologischen widerlegt.

Gleich von vornherein aber steht die Grundvoraussetzung, von welcher Schelling ausgeht und auf die er sein ganzes System baut, auf schwachen Füßen. Giebt es wirklich ein Wissen von uns selbst oder im Selbstbewußtsein einen Punkt, wo Vorstellen und Gegenstand, Subjectives und Objectives unmittelbar zusammenfallen oder unvermittelt eins, also absolut identisch sind? Auch diese, von Fichte überkommene Grundvoraussetzung Schelling's ist eine Täuschung der mangelhaften Selbstbeobachtung, eine Täuschung, welche mit dem Verkennen des Werthes der Vorstellung des Ich zusammenfällt, in deren kritischer Beleuchtung der Altmeister Kant für den Urheber wie für den Commentator der Wissenschaftslehre vergebens seinen Scharfsinn bewährt hatte. Das Ich ist nicht einmal die einheitliche Zusammenfassung unsers Vorstellungsinhalts, geschweige denn die Wurzel und Quelle der Vorstellungen und des Bewußtseins, sondern nur der Act ihrer Beziehung auf die wirkliche Unterlage unsers Selbst, welches am Nervensystem seinen bleibenden leiblichen Träger hat. Diese höchste und letzte Abstraction des Vorstellens, die wir mit dem Ich bezeichnen, als Grund und Ursache des Selbstbewußtseins unterzuschieben, wie dies vom transscendentalen Idealismus geschieht, beruht auf dem psychologischen Trugschlusse, in dessen Aufdeckung nicht das letzte Verdienst Kant's besteht. Nur in Folge einer Verwechselung oder als sprachliche Abkürzung, deren Mißdeutung eben die Philosophie verhüten soll, wird das Ich als Träger des Vorstellungsinhalts genommen, was dasselbe keineswegs ist. Mit der Einsicht in das wahre Sachverhältniß zerfällt die Behauptung einer absoluten Identität

der vermeintlich im Ich vorhandenen Gegensätze des Objectiven und Subjectiven, des Bewußtlosen und des Bewußten in Nichts zusammen. In der abstracten Beziehung des Ich, dieser letzten und höchsten Spitze des Vorstellens, ist gar kein Gegensatz vorhanden und kann darum auch von keiner Identität Entgegengesetzter die Rede sein. Die Gegensätze und ihre Einheit fallen lediglich in die concrete Lebendigkeit des wirklichen Individuums. Das Objective im Selbstbewußtsein ist der gegenwärtige und erinnerbare Vorstellungsinhalt, von welchem niemals gleichzeitig ein ihn ganz umfassendes, sondern stets nur theilweise, d. h. einzelne Gruppen oder Reihen zusammenfassendes Bewußtsein möglich ist. Zu diesem aber tritt nicht immer und überall nothwendig auch die Vorstellung des Ich begleitend hinzu; auch sie ruht häufig genug bei lebhafter Thätigkeit unsers Innern im Hintergrunde unsers Bewußtseins unter dem unbewußten Vorstellungsinhalte, der nichtsdestoweniger in größern oder kleinern Gruppen gegenwärtig sein mag. Unsern ganzen erinnerbaren Vorstellungsinhalt ohne Weiteres mit dem Inhalt des Selbstbewußtseins als identisch setzen, dies ergiebt sich hiernach als eine ganz unstatthafte Willkür, und nun gar aus dem Selbstbewußtsein als solchem den Vorstellungsinhalt selber ableiten zu wollen, ist ein Unternehmen ohne Sinn, welches auf einem gänzlichen Verkennen und Umkehren der psychologischen Verhältnisse beruht.

Eine solche falsche Psychologie, in der Alles verschoben, verzerrt und auf den Kopf gestellt ist, ist die Psychologie des transscendentalen Idealismus. Anstatt daß die einzelnen Phänomene des innern Lebens durch Beobachtung im innern Sinne erfahrungsmäßig aufgezeigt würden, sollen sie — oder vielmehr auch nur einzelne derselben, mit Uebergehung andrer, zum Theil grundwesentlicher Phänomene — aus dem leeren Begriff des Ich abgeleitet werden. In Wahrheit aber werden sie vielmehr durch die Willkür der Einbildungskraft in das Selbstbewußtsein nur hineingetragen. Schelling wollte das Selbstbewußtsein erklären, was ihm ohne Weiteres mit der Aufgabe zusammenfällt, die Ge-

schichte desselben abzuleiten. Welches Selbstbewußtsein? Doch wohl das menschliche? Allerdings; das Selbstbewußtsein, das in allen Einzelnen als die gleiche Weise sich wiederholt, den sich gleichbleibenden Hergang, mitsammt seinen Bedingungen und Voraussetzungen, der sich in allen Individuen darstellt. Man wird also — sollte man denken — vor Allem den erfahrungsmäßigen Hergang der Entwickelung des Selbstbewußtseins, den Anfang und Fortgang seines Werdens im Kinde beobachten und Schritt für Schritt den Weg zurücklegen müssen, auf welchem jeder Einzelne zum Selbstbewußtsein gelangt, um vom Werden des Selbstbewußtseins eine Vorstellung zu bekommen. Dies ist der naturgemäße Weg.

Nicht so verfährt der transscendentale Idealist. Den mühsamen Weg der Beobachtung und Erfahrung ersetzt ihm die intellectuelle Anschauung. Das Selbstbewußtsein ist ihm zugleich mit der Selbstanschauung des Ich ohne Weiteres da, und von diesem vermeintlich festen Punkt aus construirt er sich sein Werden mitsammt allen seinen Bedingungen und dem ganzen Inhalt der Erfahrung selber. Gebt mir — so ruft der Transscendentalphilosoph — eine Natur von entgegengesetzten Thätigkeiten, deren eine in's Unendliche geht, die andere in dieser Unendlichkeit sich anzuschauen strebt, und ich lasse euch daraus die Intelligenz mit dem ganzen System ihrer Vorstellungen vor euern Augen entstehen. Und wie ist dies möglich? Dadurch, daß das Ich mit dem Vorstellungsinhalt identisch genommen und fälschlich als Grund und Ursache der Vorstellungen, des Bewußtseins und Selbstbewußtseins untergeschoben wird.

Diese Escamotage der Begriffe durch die Willkür der Einbildungskraft ist das Zaubermittel, mit dessen Hülfe alle jene Wunder der transscendentalen Speculation vollbracht werden. Das Ich — sagt der Transscendentalphilosoph — ist nur der Grund, auf welchen die Intelligenz mit allen ihren Bestimmungen aufgetragen ist; der ursprüngliche Act des Selbstbewußtseins erklärt uns nur, wie das Ich in Ansehung seiner objectiven Thätigkeit im ursprünglichen Streben, nicht aber, wie es in seiner subjectiven Thätigkeit oder

im Wissen eingeschränkt sei; erst die productive Anschauung ist der erste Schritt des Ich zur Intelligenz. So der transscendentale Idealist, der speculative Phantast. Der Erfahrungsforscher dagegen weiß, daß das Ich nur die letzte und höchste Spitze der Abstraction, das Vorstellen des Vorstellens ist, also blos ein subjectiver Act, während die vermeintlich objective Thätigkeit des Ich vielmehr auf Seiten der concreten Wirklichkeit der lebendigen Individualität fällt. Er weiß, daß die Vorstellung des Ich vor der empirischen Intelligenz gar nicht wirklich ist, also auch keinen ersten Schritt und keine weitern Schritte thun kann, um zur Intelligenz zu werden. Solche transscendentale Vorgänge existiren nur im Gehirn des speculativen Phantasten, der die Wirklichkeit auf den Kopf stellt und das Letzte zum Ersten macht.

Aber nicht genug, daß die transscendental-psychologische Ableitung einer Geschichte des Selbstbewußtseins sich überhaupt in solche Ungereimtheiten verliert, welche durch die erfahrungsmäßige psychologische Anschauung widerlegt werden! Dem Transscendentalphilosophen ist es gar nicht um die Erklärung der Entstehung des Selbstbewußtseins, wie es empirisch im wirklichen Individuum vorkommt, zu thun; sondern um das Abstractum eines allgemeinen und absoluten Selbstbewußtseins, und er schiebt in seine Deduction der Geschichte des Selbstbewußtseins eine Deduction der Stufen hinein, welche die Natur in ihrem fortschreitenden Entwickelungsgange, bis zum Auftreten des Individuums, des Menschen aufsteigend, durchlaufen habe. Die transscendental-psychologische Geschichte des Selbstbewußtseins soll parallel laufen mit der Entstehungsgeschichte der Natur selbst; die Aufeinanderfolge der Acte und Stufen, in welchen die Entwickelung des Selbstbewußtseins sich darstellt, soll mit der Evolution des Universums zusammenfallen; die Intelligenz soll in höherer Potenz eben dasselbe sein, was die speculative Physik in niederer Potenz als Entwickelung der Naturstufen erscheinen ließ. Kurz, es sollte in diesem Parallelismus eben die Identität der Intelligenz mit der Natur durchgeführt werden. Wenn die Intelligenz (so heißt es) die Evolution des Uni-

versums, soweit dasselbe in ihre Anschauung fällt, in einer Organisation anschaut, so wird sie dieselbe als identisch mit sich selbst anschauen; denn es ist eben die Intelligenz selbst, welche durch alle Labyrinthe und Krümmungen der organischen Natur hindurch sich selbst als productiv zurückzustrahlen sucht. Aber in keiner der untergeordneten Organisationen stellt sich die Welt der Intelligenz vollständig dar; nur wenn sie bis zur vollkommensten Organisation gelangt, in welcher ihre ganze Welt sich zusammenzieht, wird sie diese Organisation als identisch mit sich erkennen. Deswegen wird sich die Intelligenz nicht nur überhaupt als organisch erscheinen, sondern als auf dem Gipfel der Organisation stehend; und sie kann somit die übrigen Organisationen nur als Mittelglieder ansehen, durch welche hindurch die vollkommneste Organisation sich allmählich von den Fesseln der Materie loswindet oder sich vollständig zum Object wird.

Diese Erörterung Schelling's ist charakteristisch für die ganze Weise des transscendentalen Idealismus. Sie läßt uns einen Blick in den Taumel des speculativen Phantasten thun, worin Alles verschoben und verwirrt und Nichts an seiner Stelle gelassen wird. Was eben erklärt werden soll, wird in die zur Erklärung gemachten Voraussetzungen bereits hineingetragen, und so ist es denn freilich keine Kunst, es zuletzt darin aufzuzeigen. Daß es in der Stufenreihe der Organisationen die letzte und höchste ist, in welcher der Geist, die Intelligenz hervorbricht, ist Thatsache der Erfahrung; daß die niederen Stufen der Organisation die Vorstufen sind, durch deren Auftreten erst die vollkommenste Organisation möglich wurde, ist ebenfalls leicht einzusehen. Die Aufgabe ist nun aber diese, von der Erforschung dieser letztern, der menschlichen Organisation, auszugehen und in ihr, wie sie gegeben ist, in ihrer bestimmten Natur, die Bedingungen aufzusuchen, unter welchen in dieser Organisation nun weiterhin dasjenige sich entwickelt, was wir Geist oder Intelligenz nennen, wie also im werdenden Menschen, im Kinde, auf der Grundlage seiner Organisation das Leben der Intelligenz Schritt für Schritt hervorbricht. Anders der

speculative Phantast! Er schaut die Intelligenz, das Resultat, sogleich in den Anfang hinein; er legt die Intelligenz sogleich von vornherein zum Grunde und läßt dann diese sich als organisch erscheinen; er trägt dieselbe noch weiter in die Reihe der Vorstufen zurück und läßt sie auch in diesen sich anschauen, in ihnen aber freilich als niedere Potenz. Gerade dasjenige aber, was das Wesentliche und das Unterscheidende der Intelligenz oder ... Geistes ausmacht, ist in diesen Vorstufen und Verbindungen für das Auftreten der menschlichen Organisation und damit der Intelligenz noch gar nicht zu finden.

Das ganze Verfahren beruht also auf dem Kunstgriffe, daß das erst zu Erklärende immer schon zum Grunde gelegt wird, um daraus seine Bedingungen und Voraussetzungen selbst zu erklären. Mit welchem Aufwand von Scharfsinne der Kritiker der reinen Vernunft dieses Verfahren und seinen täuschenden Schein in der transscendentalen Dialektik aufgedeckt hatte, dasselbe wird von dem transscendentalen Idealisten mit der größten Naivetät wieder aufgetischt, als hätte Kant nicht existirt. Die großartige kritische Geistesarbeit des Alten vom Königsberge ist für Schelling schon überwunden, ehe jener noch in's Grab gestiegen war; das phantastisch-überschwängliche Thun der unter dem Namen der speculativen Vernunft figurirenden überschwänglichen Einbildungskraft ist wieder auf den Thron gesetzt, und dieselbe geberdet sich ausschweifender, als es jemals vor Kant der Fall war. Und dies ist es, was Schelling zum Vorwurf gemacht werden muß, daß er Kant's Kritik eben da ignorirte, wo sie ihm unbequem, wo sie das Gericht über sein eigenes Philosophiren war. Die angebliche Identität des Objectiven und Subjectiven, die durch eine Täuschung des Bewußtseins im Ich gefunden worden, wird ohne Weiteres in die Natur hinübergesetzt und auch diese als Identität des Objectiven und Subjektiven, somit als Ich angenommen. Wie aber das angebliche Ich dazu komme, sich selbst als productiv, als Natur anzuschauen, gerade dies, was auf dem einmal eingenommenen Standpunkte vor Allem hätte erklärt

werden müssen, wird nicht blos nicht nachgewiesen, sondern nicht einmal zu deduciren versucht, vielmehr als bloße Behauptung hingestellt. So hat also Schelling nicht einmal innerhalb der Grenzen seiner eigenen Anschauung selbst geleistet, was er eigentlich wollte. Die Keckheit des Versicherns vertritt die Stelle des Beweises. Dieses Verfahren ist dogmatisch, nicht kritisch; aber es ist genial, denn das Genie (sagte ja Friedrich Schlegel) sagt dreist und sicher, was es in sich vorgehen sieht.

Mag also immer das „System des transscendentalen Idealismus" unter Schelling's bisherigen Arbeiten, was die Vollendung in der Form, den leichten Fluß der Sprache, die Reinlichkeit, Klarheit und Anschaulichkeit der Darstellung betrifft, die erste Stelle einnehmen; mag man die außerordentliche Mühe anerkennen, die er sich gab, von der einmal eingenommenen Position aus in folgerichtigem Fortschreiten seine idealistische Weltanschauung zu entwickeln; für ein Meisterstück von Scharfsinn, wie es Jean Paul in einem Brief an Jacobi bezeichnete, wird es Niemand gelten lassen können, der aus Kant's Kritik der reinen Vernunft gelernt hat, den Scharfsinn des Philosophirens in der strengen Zucht des Verstandes zu suchen, welcher keinen Schritt thut, ohne gewissenhaft den Boden untersucht zu haben, auf dem er steht. Und bedenklich für den selbständigen Werth der Leistung Schelling's bleibt überdies die Wahrnehmung, daß er auf vierthalbhundert Seiten seiner Schrift nichts weiter als einen mit anschaulicher Klarheit geschriebenen Commentar zu Fichte's Wissenschaftslehre geliefert hat, daß er eben nur das gründlich auszuführen versteht, was bereits ein Anderer vor ihm ausgeführt hatte, und daß er sowohl in der eingewebten Episode einer philosophischen Skizze der Geschichte, als auch im letzten Zwanzigtheil des Buches, im Abschnitt von der Kunst, wo er keine transscendental-idealistischen Vorgänger hatte, sich mit einer Hand voll Einfällen begnügt, denen alle und jede Begründung fehlt. Aber freilich hatte der Doctrinär der Romantik, Friedrich Schlegel, für das Genie die Maxime aufgestellt, wer nicht philosophische Gedanken mit ein Paar

Federstrichen charakterisiren könne, für den werde die Philosophie nie zur Kunst, denn in der Philosophie gehe der Weg zur Wissenschaft nur durch die Kunst. Diesen Grundsatz des genialen Subjectes müssen wir denn auch an Schelling's Skizzen einer Philosophie der Geschichte und der Kunst anlegen, um sie philosophisch zu finden.

Man sollte denken, für einen Schriftsteller, der einen so bedeutenden Accent auf die Freiheit des Menschen legt, wie Schelling nach Fichte's Vorgang gethan, müsse vor Allem die Geschichte als die That der menschlichen Freiheit erscheinen. Und wenn Schelling ausdrücklich bemerkt, daß wir nicht wären, daß wir kein Sein hätten, welches in der objectiven Welt sich darstellte, wenn Gott wäre, wenn ihm ein Sinn beigelegt werden könnte; so liegt die Consequenz nahe genug, daß dann unser menschliches Wesen es ist, welches in der Geschichte zur Offenbarung kommt. Aber das Taschenspiel der Begriffe kommt auch hier zum Vorschein. Was sich im Ich als Freiheit darstellt, soll ja das Absolute sein, obgleich in andern Stellen wiederum im Gegentheil Bewußtsein, also Endlichkeit, mit Freiheit identificirt und das Absolute als das Bewußtlose bezeichnet wird. Doch auch das Letztere ist hier zu gebrauchen, da ja in der Geschichte auch Nothwendigkeit herrsche. So ist denn die Geschichte eine fortgehende Offenbarung des Absoluten als der Identität oder Harmonie von Freiheit und Nothwendigkeit; aber wiederum geschieht doch diese Offenbarung des Absoluten in der Geschichte niemals ganz, und doch soll zugleich mit dem künftigen Eintritt der von Schelling sogenannten Periode der Vorsehung die Zeit kommen, da Gott wirklich sein werde. Lege sich diese Widersprüche zurecht, wer es vermag! Wie viel oder wie wenig überhaupt mit diesem Begriffe der Geschichte anzufangen ist, wird später bei Gelegenheit einer andern Schrift Schelling's ersichtlich werden. Die von ihn auf dem Standpunkt des transscendentalen Idealismus versuchte Gliederung der weltgeschichtlichen Perioden nach dem Gegensatze von Schicksal, Natur und Vorsehung trägt ebenfalls so sehr den Stempel phantastischer Willkür und eines

zufälligen Einfalls an sich, daß ihr für das wirkliche Begreifen des Entwickelungsganges der Weltgeschichte nicht der geringste Werth zugestanden werden kann. Warum im vorrömischen Alterthum das Schicksal und seitdem das offene Naturgesetz geherrscht haben; warum der Untergang des römischen Reichs weniger tragisch gewesen sein soll, als der Untergang der Naturstaaten des Orients: ist ebensowenig einzusehen, als warum wir im Sturz der großen Reiche des Orients den Untergang einer edlern Menschheit betrauern sollten, als andrerseits die Bildung war, die im Sinken und Fall des römischen Weltreiches zu Grunde ging. Und wie Schelling endlich den Wendepunkt übersehen konnte, welcher in dem Gang der Geschichte mit dem weltgeschichtlichen Auftreten des Christenthums thatsächlich hervorgetreten ist, dies würde räthselhaft erscheinen müssen, wenn wir nicht in dieser ganzen Gliederung der Geschichte überhaupt nichts als einen zufälligen Einfall Schelling's finden müßten. Die Phantasie streift flüchtig über die Weltgeschichte als Ganzes hin und nimmt die ersten besten Analogien, die sich ihr im Fluge darbieten, als Unterschiede der Zeitalter auf, denen aber gerade dasjenige abgeht, was einer in den Gang der Geschichte sich vertiefenden Reflexion als das grundwesentliche Charakteristische sich aufdrängen müßte.

So wird es auch in dieser Beziehung mit dem Urtheil seine Richtigkeit haben, welches Jean Paul gegen Jacobi brieflich über das Schelling'sche Buch aussprach, daß er sich die Entleerung und Schöpfung des Wirklichen immer leichter mache, je zusammengesetzter er es finde. Und wir werden endlich nicht umhin können, in das Urtheil einzustimmen, welches Reinhold im Jahre 1800 an Paulus nach Jena schrieb: Schelling's transscendentaler Idealismus ist eine methodische Verkehrung der Vernunft, ein durchaus consequenter Unsinn, eine durchaus streng durchgeführte Formalität der Unvernunft. Die Vernunftform ist durch diesen Virtuosen zur absoluten Inhaltslosigkeit hinaufgeläutert; an die Stelle Gottes tritt bei ihm als das Uebervernünftige, zur Ausfüllung der ungeheuern Lücke, die Phan-

taſie, im freien Produciren zum Behufe der Vernunft die Poeſie ein, welche uns für die Religion ſchadlos halten oder vielmehr unſere Religion werden ſoll. Die Philoſophie ſoll in den allgemeinen Ocean der Poeſie zurückfließen, von welchem ſie ausgegangen war; eine neue Mythologie ſoll die Frucht dieſer Rückkehr des philoſophiſchen Geiſtes in den Schooß der dichtenden Einbildungskraft ſein — ein Gedanke, den Schelling Friedrich Schlegel'n verdankt, dem Doctrinär der Romantik.

Die Philoſophie alſo wird für Schelling zur Poeſie; die äſthetiſche Anſchauung iſt ihm zum Organ der Philoſophie, zur abſoluten Form der Wiſſenſchaft geſtempelt. Was iſt denn, ſo fragt er, jenes wunderbare Vermögen, das in der productiven Anſchauung des Philoſophen wirkt? Es iſt das Dichtungsvermögen, welches in der erſten Potenz die urſprüngliche Anſchauung iſt, und umgekehrt iſt es nur die in der höchſten Potenz ſich wiederholende productive Anſchauung, was wir Dichtungsvermögen nennen. Es iſt eins und daſſelbe, was in beiden thätig iſt, das Einzige zugleich, wodurch wir fähig ſind, auch das Widerſprechende zu denken und zuſammenzufaſſen, die Einbildungskraft. Was wir Natur nennen, iſt ein Gedicht, das in geheimer, wunderbarer Schrift verſchloſſen liegt; denn durch die Sinnenwelt blickt, wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halb durchſichtigen Nebel das Land der Phantaſie, nach dem wir trachten. Auch die Geſchichte iſt ein Gedicht; denn Ein Geiſt iſt es, der in Allen dichtet, und wir ſind als Mitdichter des Ganzen die bloßen Bruchſtücke des Dichters. Aber die Harmonie zwiſchen dem Bewußtloſen und Bewußten, der Freiheit und der Nothwendigkeit, kann weder in der Natur, noch in der Geſchichte jemals vollſtändig gegenſtändlich werden. Einzig und allein in der Kunſt wird ihre Verſöhnung gefeiert. Darum iſt auch das Philoſophiren, das theoretiſche, wie das praktiſche, Sache des Genies. Nicht blos zu Künſten oder zu Wiſſenſchaften, ſagt Schelling, ſondern auch zu Handlungen gehört Genie. Es iſt hart, aber darum nicht weniger wahr, daß, ſowie unzählige Menſchen zu den höchſten Functionen des Geiſtes

ursprünglich untüchtig sind, ebenso unzählige Menschen niemals im Stande sein werden, mit der Freiheit und Erhebung des Geistes selbst über das Gesetz zu handeln, welche nur wenigen Auserlesenen zukommen kann.

In dieser Erhebung der Kunst, dieser Vergötterung des Genies, dieser Aristokratie der Auserlesenen, der Geistreichen treten die Midasohren der Romantik deutlich genug zu Tage. Es fehlt zur Vollständigkeit dieser Philosophie des genialen Subjects nur noch der Satz Friedrich Schlegel's, daß Genie zu haben der natürliche Zustand des Menschen ist, daß wir Alle ohne Genialität überhaupt auch nicht einmal existirten und daß eben Genie zu Allem nöthig sei. Hat diesen Satz Schelling nicht ausdrücklich ausgesprochen, so besteht doch im Grunde die ganze „transscendentale Kunst" der Selbstanschauung, wodurch sein Philosophiren sich den „gemeinen Vorurtheilen der Menschen" entgegensetzt, eben darin, jene Grundvoraussetzung der absoluten Ichheit zu deduciren.

Theoretisch hatte also Schelling die Höhe des transscendentalen Idealismus erstiegen, welchen die poetischen Romantiker, die Schlegel's und ihre Genossen, praktisch zu machen strebten. Friedrich Schlegel vor Allen redete viel davon im Athenäum. Die romantische Poesie sollte Poesie und Prosa, Genialität und Kritik, Kunstpoesie und Naturpoesie verschmelzen, Poesie und Genialität lebendig und gesellig, das Leben und die Gesellschaft poetisch, das Geniale zum Grundton des Lebens machen, den transscendentalen Gesichtspunkt auf das Leben anwenden. Die große Scheidung des Verstandes und des Unverstandes müsse immer allgemeiner, heftiger und klarer werden; der Verstand müsse seine Allmacht zeigen und das Talent zum Genie edeln, damit jeder das Höchste erwerben könne. So hatte „Friedrich" den letzten Band des Athenäums geschlossen und die Morgendämmerung des neuen Jahrhunderts begrüßt, die da Siebenmeilenstiefeln angezogen habe, „seitdem die geniale Ironie an die Tagesordnung" gekommen sei, die „grobe" sowohl, als die „feine oder delikate" und sogar die „extra-

feine" oder die „Ironie der Ironie, welche die gründlichste ist". Aber — so schloß er —

Um das Feuer zu ernähren,
Sind viel zarte Geister nöthig,
Die zu allem Dienst erbötig,
Um die Heiden zu bekehren.
Mag der Lärm sich nun vermehren,
Suche Jeder, wen er reibe,
Wisse Jeder, was er schreibe,
Und wenn schrecklich alle Dummen
Aus den dunkeln Löchern brummen,
Sehe Jeder, wie er's treibe.
Ein'ge haben wir entzündet,
Die nun schon alleine flammen;
Doch die Menge hält zusammen,
Viel Gesindel, treu verbündet!

In diesen Ton stimmt nun mit dem neuen Jahrhundert auch Schelling mit vollen Backen ein; diese geniale Manier wurde auch sein Losungswort; auch er blieb nicht zurück, den transscendentalen Idealismus des Genies zum Grundton des Lebens zu machen.

Vierter Abschnitt.

Die Philosophie des Absoluten als Identitätslehre.

I. Der Uebergang zum Identitätssysteme und die Vermittelungen desselben. II. Die „Zeitschrift für speculative Physik" und die naturphilosophische Propaganda. III. Hegel's Eintritt in die Jenenser Atmosphäre. IV. Schelling's Beiträge für das „kritische Journal" und seine Arbeiten für die „Neue Zeitschrift für speculative Physik". V. Die „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" im Sommer 1802 und Schelling's letztes Semester in Jena, im Winter 1802—3.

I.

Das Triennium, welches vom Erscheinen des Schelling'schen „Systems des transscendentalen Idealismus" bis zu seinem Weggang von Jena im Anfang des Jahres 1803 verfloß, war sowohl literarisch, als auch in persönlichen und geselligen Bezügen die bewegteste Zeit in Schelling's Leben, die Zeit, in welcher er darauf ausging, wie sein Vater damals von ihm sagte, Schellingianer zu machen. Mit Göthe vor Allem verkehrte er wissenschaftlich sehr viel und unterstützte ihn im Jahre 1800 bei seinen Arbeiten über die Farbenlehre. Im Frühling dieses Jahres gedenkt Schelling in seiner „allgemeinen Deduction des dynamischen Prozesses" in seinen Erörterungen über den Magnetismus, eine schmeichelhafte Huldigung vom Zaun abbrechend, „des Dichters, welcher von den ersten Widerklängen der Natur an, die in seinen frühesten Dichterwerken gehört werden, bis zu der hohen Beziehung auf die Kunst, die er in spätern Zeiten den ersten Naturphänomenen gegeben hat, in der Natur nie

etwas anders, als die unendliche Fülle seiner eigenen Productivität dargestellt hat. Für ihn floß aus dieser Betrachtung der Natur der ewige Quell der Verjüngung, und ihm allein unter allen spätern Dichtern der neuern Zeit war es gegeben, zuerst wieder zu den Urquellen der Poesie zurückzugehen und einen neuen Strom zu öffnen, dessen belebende Kraft das ganze Zeitalter erfrischt hat und die ewige Jugend in der Wissenschaft und Kunst nicht wird sterben lassen".

Schelling's erster begeisterter Anhänger in der Naturphilosophie, Henrik Steffens, war 1799 nach Freiberg gegangen, wo er sich an Werner innig anschloß. Eine Recension von Schelling's naturphilosophischen Schriften, welche Steffens für die Allgemeine Literaturzeitung in Jena gearbeitet hatte, wurde von deren Redaction abgelehnt, und dies wurde, wie es scheint, für Schelling die Hauptveranlassung zur Herausgabe seiner „Zeitschrift für speculative Physik", deren erstes Heft im April 1800 erschien und mit dem Abdruck der Steffens'schen Recension die Propaganda der Schelling'schen Naturphilosophie eröffnete. Der Anhang, welchen Schelling der Abhandlung von Steffens beifügte, war ein eclatanter Bruch mit der Allgemeinen Literaturzeitung, von welcher sich zu Ende 1799 auch ihr mehrjähriger eifriger Mitarbeiter A. W. Schlegel losgesagt hatte. Mit der „allgemeinen Deduction des dynamischen Prozesses" setzte Schelling im ersten und zweiten Heft der Zeitschrift seine naturphilosophischen Arbeiten fort, während er mit Fichte fortwährend in freundschaftlichem Verkehr blieb. Ja, Schelling war es, der bei Fichte, als dieser im Februar 1800 nach Jena zu seiner zurückgelassenen Familie gekommen war, die Idee zur Vereinigung „gründlich gesinnter Denker" für die Herausgabe eines kritischen Instituts angeregt hatte, für welches Fichte auch Reinhold zu gewinnen hoffte. Im Mai 1800 war Schelling auf einige Zeit nach Bamberg zu Röschlaub und Marcus gereist, welche sich für die Naturphilosophie erklärt hatten. Dagegen war zwischen Fichte und Schelling im Herbst brieflich die Differenz ihrer Ansichten zur Sprache gekommen, die sich beide

nicht länger verhehlen konnten. Ein Idealismus (behauptete Fichte), der noch einen Realismus (Naturphilosophie) neben sich dulde, sei gar nichts anders, als die gewöhnliche formale Logik. Im Januar 1801 siedelte Schelling's Jugendgenosse Hegel, der unterdessen während seines Hauslehrerlebens auch ein System geschaffen hatte, nach Jena über. Der „ruhige Verstandesmensch", dessen Umgang schon in Frankfurt auf Hölderlin wohlthätig eingewirkt hatte, übte jetzt in dem „literarischen Saus" zu Jena eine ähnliche Wirkung auf Schelling. Hegel verhalf ihm zur vollen Klarheit über den Unterschied seines Standpunktes vom Fichte'schen. Er fand jetzt in der absoluten Identität des Subjectiven und Objectiven die elastische Formel, um in einer neuen „Darstellung seines Systems" diesen Unterschied zu fixiren, obwohl er gleichzeitig es in einem Brief an Fichte für unmöglich hält, daß sie beide nicht künftig mit einander übereinstimmen sollten. Während nun Schelling durch die im Jahre 1801 erschienene Schrift des Freundes Steffens: „Beiträge zur innern Geschichte der Erde" in seinen naturphilosophischen Anschauungen sich gefördert sah, erhielt ihm gleichzeitig der Verkehr mit Schiller die Beziehung zur Philosophie der Kunst lebendig und gedachte er damals eine Deduction der verschiedenen Kunstgattungen a priori zu liefern.

Im Jahre 1801 waren Solger und Schubert nach Jena gekommen, um Schelling zu hören, der damals als das philosophische Gestirn am literarischen Himmel Jena's gelten konnte. Der junge naturphilosophische Held stand damals auf dem Gipfel seines genialen Enthusiasmus, nach Friedrich Schlegel's Weisung: „zu allem Dienst erbötig, suche Jeder, wen er reibe; sehe Jeder, wie er's treibe!" In dem Bade Boklet bei Kissingen versuchte er sich als Mediciner, auch ohne den medicinischen Doctorhut. Auguste Böhmer, die Stieftochter A. W. Schlegel's, hatte die Mineralquellen in Boklet benutzt und starb daselbst im Sommer 1801 in Folge übertriebenen Gebrauchs des Opiums,

welcher damals durch den Brownismus um sich gegriffen. Der Oberchirurg Büchler in Kissingen gab Zeugniß, daß Schelling in Boklet ohne Erfahrung in eine Wissenschaft gepfuscht hatte, die auf Leben und Tod geht. „Leib und Seele seiner Weisheit war da schon so türkisch eins und identisch, daß der Geist ihrer Träumereien sein treuestes Symbol im Opium fand und sich praktisch durch mißlungene Heilung prostituirte, wie Schütz in Jena dargethan hat, und bald darauf war der junge Held nahe daran, der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung, zum Spott der Rechtsgelehrten, Injurienprozesse an den Hals zu werfen." In Jena bethätigte Schelling die Praxis des genialen Subjects auch in anderer Beziehung. Nicht blos Jünglinge, sondern auch „Frauen zu entzünden", hatte der Doctrinär der Romantik im Athenäum vom transscendentalen Idealisten verlangt. Genie zu haben, hatte Friedrich gesagt, ist der natürliche Zustand des Menschen, und da Liebe für die Frauen ist, was Genie für die Männer, so müssen wir uns das goldene Zeitalter als dasjenige denken, wo Liebe und Genie allgemein waren. Rosenkranz meint, diese ersten Jahre des neuen Jahrhunderts müßten für Schelling die schönsten seines Lebens gewesen sein. Ohne Zweifel waren sie Scheling's goldenes Zeitalter. Unzählige Menschen, hatte er im Systeme des transscendentalen Idealismus gesagt, werden niemals im Stande sein, mit der Freiheit und Erhebung des Geistes selbst über das Gesetz zu handeln, welche nur Auserlesenen zukommen kann. Zu diesen gehörte er ja selbst, und Friedrich Schlegel war der Chorführer in der neuen genialen Sitte geworden, Gattinnen auf anderem, als dem gewöhnlichen Wege der Sittlichkeit zu gewinnen. Im Punkte der Ehe sagten sich die Romantiker nachdrücklich von den gemeinen Forderungen der Moral, vom Korporalstock der Kant'schen Pflichtenlehre los; gelösten und gebrochenen Ehen begegnete man unter Dichtern und Dichterinnen damals überall. Hier ist Alles revolutionär, schreibt Jean Paul um diese Zeit, und Gattinnen gelten Nichts.

Nun hatte im Jahre 1792 die junge abgeschiedene Ehefrau des Professors Böhmer in Leipzig, eine Tochter des gelehrten Ritters und Professors Michaelis in Göttingen, in Mainz zurückgezogen und nur im Verkehr mit der Familie Forster gelebt. Ein gescheidtes Weib hatte sie Forster in einem Briefe an Lichtenberg genannt. Sie wurde A. W. Schlegel's Gattin und kam als solche mit ihrem zweiten Manne im Jahre 1796 nach Jena. Aber diese Ehe Schlegel's war ein „sonderbares und je nachdem man's nehme, auch nicht sonderbares Verhältniß", worüber der damals als Privatdocent in Jena lebende Kriminalist Anselm Feuerbach im Januar 1802 an seinen Vater nach Frankfurt schrieb: „Seine Frau, eine sehr gebildete und gelehrte Dame, lebt hier; er selbst ist gewöhnlich in Berlin und hält gegenwärtig den dortigen schönen Herren und Damen ästhetische Vorlesungen. Zuweilen macht er auch seiner Frau eine Visite. Unter Frau ist aber hier weiter Nichts zu verstehen, als eine weibliche Person, deren Hand ein Geistlicher in Schlegel's Hand gelegt hat und die dessen Namen führt. Die wirklichen Eherechte besitzt und übt Professor Schelling aus, der Idealist, wie allgemein bekannt ist. Als Dichter und Transscendentalphilosoph ist Schlegel von Rechts und Vernunft wegen bei diesem Punkt gar nicht weiter interessirt, da er ja weiß, daß Alles nur das selbstgeschaffene Product von ihm selbst und Schelling doch nur in ihm und durch ihn und als Theil seiner eigenen Ichheit vorhanden ist. Seine Frau (so schließt Feuerbach seine Notizen) soll etwas Vermögen haben, ohne gerade reich zu sein."

So hatte nun Schelling das Prinzip der transscendentalen Identität, als geniales Subject aus der Schaar der Auserlesenen, nicht blos praktisch durchgeführt, sondern auch seinen philosophisch-romantischen Standpunkt auch theoretisch als absolutes Identitätssystem aufgestellt. Im Prinzip der absoluten Identität wußte sich der „später gekommene" Hegel mit dem schnell berühmt gewordenen jüngern Freunde wesentlich Eins und über Fichte's „relativen Idealismus" hinaus zum „absoluten Idealismus" fortgeschritten.

Im ergänzenden Wechselverkehr ihrer Gedanken entstand Beiden der Gedanke zur Ausführung des Planes eines gemeinsamen kritischen Instituts, der schon im Jahre vorher zwischen Schelling und Fichte besprochen, aber nicht zur Ausführung gekommen. Sie gründeten mit einander (1802) das „kritische Journal der Philosophie", worin sie ihre wesentliche Uebereinstimmung vor dem Publikum auch darin bekundeten, daß sie den einzelnen Arbeiten keine Namensunterschrift der Verfasser beifügten. Nachdem die beiden Freunde in dem von Schelling schriftlich abgefaßten Gespräch „über das neueste Identitätssystem" dem Reinhold'schen Dualismus den Laufpaß gegeben hatten, suchte Schelling in seinem „Bruno" die im Verkehr mit Hegel gewonnenen Anregungen und Ideen in seinen bisherigen Anschauungskreis hineinzuarbeiten, ließ dann im kritischen Journal einige „polemische Witzigkeiten" vom Stapel laufen und verpflanzte in der Abhandlung „über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt" noch anderweitige Grundanschauungen Hegel's auf den Boden des Identitätssystems. Den Gewinn dagegen, den er von der Hegel'schen Methode für die absolute Erkenntnißweise der intellectuellen Anschauung gezogen hatte, ließ er gleichzeitig im Jahre 1802 im Garten seiner eigenen „Neuen Zeitschrift für speculative Physik" bei einem andern Verleger in „ferneren Darstellungen aus dem Systeme" üppig in's Kraut wachsen. Im maßlosen Uebermuthe der „neuen Erkenntnißart" goß zugleich Schelling polemisch seine Galle über das „Benehmen des Obscurantismus gegen die Naturphilosophie" aus, welche in der Person Röschlaub's von der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung einige Seitenhiebe erhalten hatte.

Mit dem Dichterfürsten in Weimar blieb indessen Schelling durch die Theilnahme an dessen naturwissenschaftlichen Studien fortwährend verbunden.

Schelling's Verbindung mit Göthe und die Huldigungen, die er demselben noch im Sommer 1802 in seinen öffentlichen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" darbrachte, verhalfen ihm jedoch nicht dazu, von

den Pflegern der Universität eine Besoldung zu erhalten, um welche er im Winter 1802, während er die „Zusätze" zur zweiten Auflage seiner „Ideen" ausarbeitete, nachgesucht hatte. Noch im Januar und Februar 1803 speiste er zwar in Schiller's Gesellschaft bei Göthe, aber seitdem seine Charlatanerie und nicht erfüllte Versprechungen, die er in jeder neuen Production in Bezug auf sein System von Neuem machte, sowie die augenfällige Wandelbarkeit seiner „wirklich alleinigen" Philosophie, die er mit jugendlich üppigem Triebe und „ohne auszuschnaufen", beständig anders ausbildete, mehr und mehr auch in Jena zur Zielscheibe des Spottes wurden, war dort seines Bleibens nicht länger. Er hatte zwar noch für den Sommer 1803 die Fortsetzung und Vollendung seiner Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums angekündigt, die er in diesem Jahre in Druck gab; mittlerweile aber hielt er sich längere Zeit in Stuttgart auf, sprach von einer Reise nach Italien und gab im Jenaer Lectionskatalog für den Winter 1803 die Notiz: ex itinere redux praelectiones suas indicabit. Der im verflossenen Jahre durch Röschlaub's Einfluß von Landshut aus mit der medicinischen Doctorwürde beschenkte Identitätsphilosoph speculirte auf eine Anstellung in Würzburg, wo die Medicin neu aufblühte. Der absolute Idealist führte die mittlerweile geschiedene Frau Caroline Schlegel zum Altar und erhielt im Herbst 1803 einen Ruf nach Würzburg. Dieser Uebergang nach Baiern wurde der Wendepunkt seines Philosophirens; mit dem Eintritt des Achtundzwanzigjährigen in's Mannesalter beginnt sein romantischer Umschwung und rascher geistiger Verfall.

Wenden wir uns nun, da wir die persönliche Situation Schelling's während der Zeit dieses „literarischen Sauses" in Jena übersichtlich kennen gelernt haben, zur Betrachtung der einzelnen literarischen Dokumente selbst, in welchen uns die romantischen Metamorphosen unsers philosophischen Proteus entgegentreten.

II.

Gleichzeitig mit dem System des transscendentalen Idealismus, zur Ostermesse 1800, erschien auch das erste Heft der „Zeitschrift für speculative Physik", welches mit der Steffens'schen „Recension der neuern naturphilosophischen Schriften Schelling's" die Propaganda des Systems eröffnete. Eine Taktlosigkeit war es gewiß vom Herausgeber der Zeitschrift, dieselbe mit einer Beurtheilung, d. h. rühmenden Anzeige, seiner eigenen Schriften durch einen Dritten zu eröffnen. Man wird indessen dieses Verfahren, sein System zur Anerkennung zu bringen, dem jungen vierundzwanzigjährigen Manne nicht allzu hoch anrechnen dürfen.

Im Gegensatze gegen die bisherige Naturforschung, welche vergebens auf eine allgemeine Theorie der Natur ausgegangen sei, erklärte es Steffens für das höchste Problem aller Naturwissenschaft, das Urgesetz zu finden, aus welchem alle übrigen Gesetze der Natur abgeleitet werden könnten. Schelling habe den ersten Versuch einer solchen wahren Naturwissenschaft aufgestellt, wodurch eine totale Reform des Naturstudiums herbeigeführt werden müsse. Die erste Grundlage und innere Organisation des Systems sei in der Schelling'schen „Einleitung" enthalten, der „erste Entwurf" gebe die weitere Ausführung, und die „Weltseele" enthalte die Belege aus der Erfahrung. Die Naturphilosophie nehme, heißt es dann weiter, die ganz entgegengesetzte Richtung, wie die bisherigen theoretischen Bestrebungen der Naturforscher; d. h. sie fasse die Natur ursprünglich nur als thätig und den Wechsel selbst als das einzig Beharrende, die ursprüngliche Thätigkeit als das Allgegenwärtige und ewig Unveränderte in allen Veränderungen. Aus dieser ursprünglichen Thätigkeit entstehe die Natur; sie sei auch der einzige und zwar ideelle Erklärungsgrund der Natur. Nachdem dann der junge Schellingianer im weitern Verlauf seiner sogenannten Recension das Eigenthümliche der Schelling'schen Naturauffassung durch Eingehen in's Detail zu erläutern versucht hat, schließt die Abhandlung im zweiten

Heft mit den Worten: Es ist aus dem Begriff einer Natur überhaupt abgeleitet und bewiesen, daß die Natur sich in immer engere Sphären organisirt, daß die Bedingungen der Thätigkeit in der organischen und unorganischen Natur ursprünglich dieselben sind, daß Magnetismus, Elektricität und chemischer Proceß die Kategorien aller Physik sind, daß das Leben nur eine höhere Potenz des scheinbar Todten, im Ganzen auch Lebendigen ist, deren gemeinschaftlicher Athem der über beiden liegende ursprünglich organisirende Weltgeist ist. Alle Einwürfe, die man gegen einzelne Behauptungen hie und da machen kann, einige voreilige Hypothesen, die mit der Erfahrung im Widerspruch stehen, vermögen diese wichtigen, von allen Seiten begründeten Resultate des Entwurfs nicht zu erschüttern. Der erste belebende Funke ist vom Verfasser in das todte zerstreute Chaos geworfen. Ein wahrhaft wichtiges Werk ist angefangen, der mächtige Geist der Zeit wird es ergreifen und gewiß nicht sinken lassen. — Nun zu Schelling's eigenen Beiträgen in der Zeitschrift!

1.

Der „Anhang", welchen Schelling zu dieser Steffens'schen Lobrede auf den Begründer der Naturphilosophie beifügte, erschien zugleich als ein besonderes Schriftchen unter dem Titel: „Ueber die Jenaische allgemeine Literaturzeitung; Erläuterungen vom Professor Schelling." Er macht darin seinem Zorne Luft, daß die Allgemeine Literaturzeitung der Steffens'schen Lobrede für die neue Naturphilosophie ihre Spalten nicht geöffnet habe. Den Widerwillen, zu den Winkelzügen kleinlicher Menschen herabzusteigen, will er überwinden und die persönliche Angelegenheit benutzen, einige allgemeine Wahrheiten, das gedachte Blatt betreffend, vor den Augen des Publikums zu entwickeln und damit diesem literarischen Institut ein „Denkmal" zu stiften. Wie könnte auch das Genie, wenn es Kritik übt, etwas Anderes schaffen als ein Kunstwerk, wäre es auch nur ein Kunstwerk jener „göttlichen Grobheit", die der Doctrinär der Romantik vom genialen Subjecte forderte! Und Rosen-

kranz, in seinem Buch über Schelling, ist voll von Bewunderung vor dem „schönen rhetorischen Kunstwerk einer Polemik, die in geschlossenen Phalangen dem Gegner auf den Leib rückt", wie vor der „hinreißenden treffenden Gewalt des Wortes, in der Fülle richtiger Einsicht" und vor dem „siegesstolzen Vorgefühle, das aus seinen polemischen Trompetenklängen herausschmetterte!" Es ist wahr, von der Steffens'schen Lobrede berauscht, nimmt der junge Held den Mund gehörig voll und bläst die Posaune des Selbstlobs noch stärker fast, als der Jünger Steffens sein Lob verkündigt hatte. Wenn nur der übermüthige Siegesjubel nicht früher käme, als der wissenschaftliche Kampf mit den Gegnern wirklich ausgeführt worden. Aber vor bloßen Posaunenstößen und Feldgeschrei mögen die Mauern von Jericho wohl in den Augen der Gläubigen fallen, nimmer aber in den Augen der Gegner. Es ist wahr, mit schönen Worten und hochgetragenem rhetorischem Schwung wirft sich der Redner auf hohem Roß in die Brust. Wenn nur auch tönendes Erz und klingende Schelle gediegenen Gehalt und die Berechtigung wirklicher Leistungen verkündigten! Schelling hatte die Phrase in seiner Gewalt und vertraute auf ihre weltbeherrschende Macht. Er wollte um jeden Preis anerkannt sein, darum huldigt er dem Grundsatze, an den Gegnern, die ihm diese Anerkennung versagten, keinen guten Faden zu lassen.

Als Antwort auf diesen Erguß eitler Selbsterhebung und leidenschaftlichster Gereiztheit des „sthenischen" Genies wies der würdige und kenntnißreiche Philologe Schütz, Namens der Redaction der Allgemeinen Literaturzeitung, im Intelligenzblatte vom 30. April und 10. Mai 1800 nach, wie weit Schelling seine „ganz unglaubliche Verwegenheit" getrieben, in Erlügung oder lügenhafter Entstellung der Thatsachen, in Erschleichung der Urtheile, die er aus solchen Insinuationen, Lügen und Entstellungen folgere; in den bombastischen Tiraden, mit welchen er seine Hauptsätze ankündige, aber am Ende ganz und gar wieder vergesse; wie er aus Verdrehung, elendem Verdacht und boshafter Erdich-

dichtung Angriffe gegen diejenigen schmiede, die seine freche Unwissenheit nicht laut priesen. Mit Lessing's Worten endlich zeichnet Schütz in Schelling das Verächtlichste, was ein Mensch werden könne, den Klatscher, Anschwärzer und Pasquillanten. Und wie auch mit Schelling befreundete Männer in Jena über die Angelegenheit dachten, beweisen die Worte, die Schiller im Mai 1800 an Göthe schrieb: Schelling ist jetzt nach Bamberg abgereist; in seinem Angriff gegen Schütz wird er nicht die Majorität haben, weil er sich zu viel Blößen gegeben hat.

2.

In der „allgemeinen Deduction des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik", welche das erste und zweite Heft der Zeitschrift von Schelling bringt, knüpft derselbe an das System des transscendentalen Idealismus an, worin er die Stufenfolge des physikalischen Prozesses aus den verschiedenen Raumdimensionen abgeleitet hatte. Die hier gezogenen „ersten Linien" sollen weiter ausgeführt werden. Nur aus dem Verhältniß der allgemeinen Kategorien der Physik, nämlich der Functionen des Magnetismus, der Elektricität und des chemischen Prozesses zu dem Raume und seinen Dimensionen, behauptet Schelling, lasse sich zeigen, wie durch diese Functionen die Construction der Materie vollendet werde. In dieser Construction bestehe aber die einzige Aufgabe der Naturphilosophie.

Die nach außen gehende, expansive oder repulsive Kraft der Natur ist, für sich betrachtet, schlechthin blos in Continuität wirkend gedacht, ein reines Produciren, worin sich schlechthin Nichts unterscheiden läßt. Dagegen die auf das Innere der Natur zurückgehende, hemmende und begrenzende oder attractive Kraft bringt in diese allgemeine Identität erst Entzweiung und dadurch die erste Bedingung der wirklichen Production. Als Kräfte eines und desselben identischen Objects, des absoluten Individuums, der Natur, sind sich beide nicht durch die bloße Richtung, sondern absolut entgegengesetzt, als schlechthin positive und schlechthin negative Kraft. Steigt

die Speculation über die absolute Vereinigung dieser entgegengesetzten Thätigkeiten, wie solche im Begriffe der Natur gedacht wird, hinauf, so bleibt nur das absolut Identische als Object übrig, aus welchem die Natur durch die anfängliche Entzweiung gerissen ist und in welches sie, als in die Unendlichkeit, zurückzukehren strebt, obgleich es ihr nie gelingt, diese absolute Identität zu erreichen.

So lange sich nun beide Kräfte in Einem Punkte im Gleichgewichte halten, ist durch dieselben nichts als die reine Dimension der Länge gegeben; diese aber kann in der Natur überhaupt nur in der Form des Magnetismus existiren, dieser ist also das Bedingende der Länge oder das allgemein Construirende in der Construction der Materie, d. h. der Magnetismus ist als eine allgemeine Function der Materie, ohne eigentliche Berührung, nur als Wirkung durch Vertheilung anzusehen. Sobald nun der bindende Punkt wegfällt, werden die beiden Kräfte, deren Entgegensetzung eine unendliche ist, völlig frei und ihrer ursprünglichen Tendenz, nach allen Richtungen zu wirken, ungehindert folgen; sie werden sich also absolut trennen, sofort aber in jedem Punkte der Linie andern Richtungen folgen, die mit der ursprünglichen Richtung Winkel bilden, wodurch zu der ursprünglichen Dimension der Länge die zweite Dimension der Breite hinzukommt. Dieser Moment ist in der Natur durch die Elektricität bezeichnet, die eine bloße Flächenkraft ist, was der Magnetismus als Längenkraft nicht ist. Wie können nun beide Kräfte, als Bedingungen der Realität, zugleich dynamisch getrennt und doch als Bedingungen der Identität der Natur mit sich selbst für die Anschauung als identisch gesetzt werden? Als entgegengesetzte können beide Kräfte in einer und derselben Anschauung nur dadurch dargestellt werden, daß ihre Productionen in einer gemeinschaftlichen dritten Kraft dargestellt werden, welche die zweite Potenz der Fläche oder der Cubus sein muß, d. h. der Raum selbst, als die nach drei Dimensionen ausgedehnte Größe. Und eben dadurch machen beide Kräfte den Raum undurchdringlich, indem eine aus beiden zusammengesetzte und sie vereinigende

dritte Kraft den Raum wirklich durchdringt, d. h. auf die Masse wirkt. Die Bedingung dieser dritten construirenden Kraft ist die wechselseitige allgemeine Uebertragung oder Vertheilung von Attractivkraft an einander und ihre dadurch hervorgebrachte Ausbreitung, welche der Grund ist, der die ursprünglichen Zurückstoßungskräfte an gewisse Punkte des Raumes fesselt und ihre Wirksamkeit fortdauern läßt. Dadurch entsteht nämlich eine allgemeine Attraction aller Materien unter sich. Diese dritte construirende Kraft, als diejenigen welche die Schwere möglich macht, ist darum Schwerkraft zu nennen; und was durch sie in den einzelnen Körpern bestimmt wird, ist ihr specifisches Gewicht.

Jene drei Momente, welche in der Construction der Materie angenommen werden: Längenkraft, Flächenkraft und Körperkraft lassen sich jedoch nicht in der wirklichen Natur aufzeigen, welche dieselben schon voraussetzt. Innerhalb der Grenzen der Erfahrung liegen nur die Wiederholungen dieser drei Momente in der ihr Produciren reproducirenden Natur, d. h. die Natur muß jene Prozesse der ersten Ordnung durchlaufen haben, um sich als Product darzustellen. Nur die in der zweiten Potenz productive Natur durchläuft jene Stufenfolge vor unsern Augen. Der Magnetismus ist nicht der erste Moment selbst, sondern nur die Reproduction desselben; die Elektricität ist nicht der zweite Moment selbst, sondern nur die Reproduction desselben; welcher dynamische Prozeß in der wirklichen Natur entspricht nun dem dritten Moment in der Construction der Materie, der Schwerkraft? Ihr Repräsentant in der zweiten Ordnung der Naturproductionen ist kein anderer, als der chemische Prozeß, durch welchen an den Körpern nichts als das specifische Gewicht verändert wird; d. h. die ungleiche Vertheilung der Kräfte zwischen zwei Körpern wird aufgehoben, und es entsteht aus den differenten specifischen Gewichten ein gemeinschaftliches. Es muß sich aber auch eine Erscheinung in der wirklichen Natur aufzeigen lassen, worin sich das Construiren und dessen Wiederholung im Potenziren selbst kundgiebt. Diese tritt uns im Lichte entgegen, welches alle chemischen Prozesse be-

gleitet und von dessen mittelbarer oder unmittelbarer Einwirkung auch die beiden andern Prozesse der zweiten Stufe abhängen.

Alle jene besondern Bestimmungen der Materie, welche unter dem Namen Qualitäten begriffen werden, sind eben nur Eigenschaften der zweiten Potenz, d. h. sie haben ihren Grund in dem verschiedenen Verhältnisse der Körper zu den drei Functionen der zweiten Ordnung. Die Cohäsion, als Function der Länge, ist durch den Magnetismus bestimmt, und der Kampf des Lichtes gegen die Cohäsion zeigt sich als Wärme, die insofern der Urmagnetismus ist. Die sinnlich empfindbaren Eigenschaften der Körper, als Functionen der Fläche, sind durch die Elektricität bedingt. Die chemischen Eigenschaften endlich, die sich am meisten im Zustande der Flüssigkeit, als des nicht durch Länge und Breite allein Bestimmtseins zeigen, entsprechen der dritten Function. Alle drei Prozesse der zweiten Ordnung vereinigen sich im Galvanismus, welcher die Grenze zwischen organischem und anorganischem Prozeß ist. Und hinwiederum im organischen Gebiete erscheint die Sensibilität als potenzirter Magnetismus, die Irritabilität als gesteigerte Elektricität, der Bildungstrieb als höhere Potenz des chemischen Prozesses. Daß dasjenige, was in der Natur als Materie vorkommt, in der Intelligenz Anschauung ist, und was in der Natur noch Elektricität ist, in der Intelligenz als Empfindung auftritt, wie im System des transscendentalen Idealismus gezeigt worden, dies ist eine bloße Folge des fortgesetzten Potenzirens in der Natur. Und so giebt die Naturphilosophie zugleich eine physikalische Erklärung des Idealismus; der Idealist hat Recht, wenn er die Vernunft zum Selbstschöpfer von Allem macht; denn dies ist in der Natur selbst, d. h. in ihrer eigenen Absicht mit dem Menschen, begründet; aber eben weil es die Intention der Natur ist, wird jener Idealismus selbst wieder zum Schein, und seine theoretische Realität fällt zusammen. So können wir nach ganz entgegengesetzten Richtungen, von der Natur zu uns, und von uns zur Natur gehen; aber die wahre Richtung für den, welchem Wissen über Alles gilt, ist

der Weg, welchen die Natur selbst genommen hat. Alles Philosophiren besteht in einem Erinnern des Zustandes, in welchem wir eins waren mit der Natur, die darum selbst gleichsam eine erstarrte Intelligenz ist.

Dynamisch erklären, heißt in der Physik eben das, was transscendental erklären, für die Philosophie ist. Eine Erscheinung dynamisch erklären, heißt: sie wird aus den ursprünglichen Bedingungen der Construction der Materie überhaupt erkärt, d. h. alle dynamischen Bewegungen haben ihren letzten Grund im Subject der Natur selbst, nämlich in den Kräften, deren bloßes Gerüst die sichtbare Welt ist. Erklärungen (heißt es dann ergänzend in einer der Miscellen des zweiten Heftes) sind nur, wo von der Erscheinung auf die Ursache zurückgeschlossen, die Ursache nach der Wirkung bestimmt wird, mit Einem Worte: im Gebiete des Empirismus, nicht aber, wo man aus der als selbständig genommenen Ursache die Wirkung ableitet; hier sind nur Constructionen möglich. Eine Theorie der Natur, welche ganz und in jeder Rücksicht, von der Erfahrung unabhängig, von vornherein verrichtet wird, kann eben deswegen auch nichts, als eine getreue Darstellung oder Historie der Natur selbst sein. Der Naturphilosoph setzt sich an die Stelle der Natur und hat diese, indem sie sich selbst hervorbringt, d. h. die Erscheinungen im Auge, welche sie hervorbringen will. Wer keine rechte Theorie hat, kann unmöglich auch eine rechte Erfahrung haben, und umgekehrt; die Thatsache ist an sich Nichts; nur durch die Theorie kann ausgemittelt werden, was denn die Erfahrung eigentlich sagt. Das speculative Organ aber gehörig zu gebrauchen, ist erst jetzt möglich gemacht, nachdem man weiß, was Wissen ist, welches freilich vor Kurzem noch dasjenige war, was man am wenigsten wußte.

3.

Schließlich hat Schelling in den „Miscellen" des zweiten Heftes das Bruchstück eines Gedichts zum Besten gegeben, worin er den Grundgedanken seiner Naturansicht anschaulich schildert. Eine Fortsetzung wurde von ihm zwar

versprochen, aber nicht geliefert. In der Welt (so heißt es darin unter Anderm) steckt ein Riesengeist,

Ist aber versteinert mit allen Sinnen,
Kann nicht aus dem engen Panzer heraus,
Noch sprengen sein eisern Kerkerhaus,
Obgleich er oft die Flügel regt,
Sich gewaltig dehnt und bewegt,
In todten und lebendigen Dingen
Thut nach Bewußtsein mächtig ringen . . .
Die Kraft, wodurch Metalle sprossen,
Bäume im Frühling aufgeschossen,
Sucht wohl an allen Ecken und Enden
Sich an's Licht herauszuwenden . . .
Und hofft durch Drehen und durch Winden,
Die rechte Form und Gestalt zu finden;
Und kämpfend so mit Füß' und Händ'
Gegen widrig Element,
Lernt er im Kleinen Raum gewinnen,
Darin er zuerst kommt zum Besinnen.
In einen Zwergen eingeschlossen
Von schöner Gestalt und gradem Sprossen,
(Heißt in der Sprache Menschenkind)
Der Riesengeist sich selber find't;
Von eisernem Schlaf, von langem Traum
Erwacht, sich selber erkennet kaum,
Ueber sich selbst gar sehr verwundert ist,
Möcht' alsbald wieder mit allen Sinnen
In die große Natur zerrinnen,
Ist aber einmal losgerissen,
Kann nicht wieder zurückefließen,
Und steht Zeitlebens eng und klein
In der eignen großen Welt allein . . .
Weiß nicht, daß er es selber ist, (der Riesengeist)
Seiner Abkunft ganz vergißt,
Thut sich mit Gespenstern plagen,
Könnt' also zu sich selber sagen:
Ich bin der Gott, der die Welt im Busen begt,
Der Geist, der sich in Allem bewegt;
Vom ersten Ringen dunkler Kräfte
Bis zum Erguß der ersten Lebenssäfte,
Wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt,
Ist Eine Kraft, Ein Wechselspiel und Weben,
Ein Trieb und Drang nach innerm Leben. —

So poetisirt Schelling über den Riesengeist, der in der Welt steckt, und erneuert damit die Phantasien eines Agrippa von Nettesheim (gest. 1535) vom Weltgeist oder Lebenshauch, in welchem aller Dinge Zeugungskraft und Samen liege; vom Archäus oder Adech des Theophrastus Paracelsus (gest. 1541), von jenem überall specialisirten Naturgeist, als dem innern Schmied, der auf seinem Eisen Alles zurecht hämmert, Alles bereitet, der im Magen das Geschäft des Chemikers übt, Gifte und Nahrungsstoffe scheidet und Brod in Blut verwandelt. So wird in jenen, von Schelling nach der durch Göthe angeregten altdeutschen Manier gedichteten Versen das ganze Geheimniß der Schelling'schen Naturphilosophie offenbar, daß dieselbe nicht Wissenschaft und begreifende Erkenntniß, sondern Poesie der Natur, eine von der Phantasie geschaffene und hinterher in Begriffe umgesetzte Theorie der Natur ist. Was der Romantiker Novalis in den paradoxen Satz zusammenfaßte, die Physik sei die Lehre von der Phantasie, das hat der „vor keiner Paradoxie zurückschreckende" Philosoph der Romantik durch die begriffliche Phantasie mit dem Schein einer Wissenschaft umkleidet, die kein Wissen, sondern poetische Anschauung ist, die nicht in dem Erkenntnißtriebe, sondern in dem ästhetischen Bedürfniß ihren Ursprung hat.

Der unaufhaltsame Wissenstrieb, welcher aus dem dunklen, ahnungsvollen Gefühle von der Einheit aller im Universum, in der Natur, wie im Geiste herrschenden Gewalten hervorgeht und in den ursachlichen Zusammenhang der Erscheinungen einzudringen strebt, wird vom transscendentalen Idealismus geradewegs umgekehrt. Statt daß er rückwärts auf die mit jedem weitern Schritte sich erweiternde Reihe der hinter uns liegenden Erfahrungsthatsachen gerichtet bliebe, wird unvermerkt etwas Anderes untergeschoben, ein Trieb nämlich, der sogleich von vornherein und von Anfang an ursprünglich in der Vielheit der Erscheinungen selbst von einer zur andern vorwärts treibt und die Erscheinungen erst hervorbringt. Und dieser umgekehrte, recht eigentlich auf den Kopf gestellte Trieb, der aus einem Erkenntnißtrieb ohne

Weiteres in einen Daseinstrieb, in den Entfaltungstrieb des Seins verwandelte Trieb wird nun als das keimkräftige, nach Gestaltung ringende Samenkorn an den unergreifbaren und unerreichbaren Anfang der rückwärts liegenden Reihe versetzt, um daraus das Universum — nicht zu erklären, sondern — zu construiren. Die unklare und schwankende Vorstellung von einer unbewußt wirkenden Vernunft auf die Welt außer uns zu übertragen und dieselbe als den Keim anzusehen, aus welchem sich die Welt entfalten soll; die erfahrungsmäßig unendliche Mannichfaltigkeit der Erscheinungen auf einen sie schon ursprünglich zusammenfassenden Weltgrund zurückzuführen, der als unbewußt wirkende unendliche Vernunft vorgestellt wird: dieser Versuch bringt in die darauf zu gründende Weltauffassung keine größere Klarheit und Sicherheit, als solche der poetisch-mythologischen Weltanschauung des Alterthums eigen war. Denn das in allen Vorgängen unserer Innenwelt mitthätige Unbewußte ist eben ein Solches, welches vor Allem erst selbst der aufklärenden Untersuchung am meisten bedarf.

Ueberdies können alle jene Urthätigkeiten und ursprüngliche Strebungen nach Entwickelung und Entfaltung, jene Verknüpfungen der Vielheit und Mannichfaltigkeit zur Einheit, jenes Heraustreten der Einheit in die Vielheit, jenes Ringen nach Gegensätzlichkeit und Wiederversöhnung der Gegensätze, wodurch die Thätigkeit dieses unbewußt vernünftigen Weltgrundes ausgedrückt wird, auch nicht von Weitem darauf Anspruch machen, die wirklichen Hergänge in der Werkstätte der schaffenden Vernunft deutlich zu machen, zu deren Ahnung die rastlos fortschreitende Erfahrungsforschung sich durch Schlüsse erhebt. Und immer bleibt ein Uebertragen dessen, was wir bei der Selbstbeobachtung in unserm eigenen Wesen vorfinden, nämlich eines unbewußt thätigen, selbstschöpferischen Vernünftigen auf einen nur durch die Phantasie vorstellbaren, aber durch keine mögliche Erfahrung je erreichbaren Einen Weltgrund ein Verfahren, dessen Berechtigung bereits der alte Kant, mit der klarsten Einsicht in

die dabei zum Grunde liegende Täuschung, auf das Entschiedenste bestritten hat.

Abgesehen indessen auch von dem Prinzip der Schelling'schen Construction der Naturproductionen, abgesehen davon, daß dieses Prinzip nur die Durchführung der bereits durch Kant in Frage gestellten teleologisch-ästhetischen Naturbetrachtung ist; so erheben sich gegen den besondern Inhalt seiner Deduction der Naturstufen selbst die gewichtigsten Bedenken.

Schelling will erklären, warum die Natur nothwendig als nach drei Dimensionen ausgedehnt angeschaut werde. Lassen sich nun aber diese drei Dimensionen, die er mit seiner mythologischen Phantasie zu Kräften erhebt und als Längen-, Flächen- und Körperkraft hinstellt, seinem eigenen Geständnisse nach in der wirklichen Natur gar nicht aufzeigen; woher weiß er denn, daß diese Dimensionen in den von ihm sogenannten Prozessen der zweiten Ordnung zum Vorschein kommen? Soll dies etwa eine Anwendung der Mathematik auf die Physik sein, so kann es nur als ein gänzlich verunglückter Versuch gelten, da uns Erfahrung und Experiment Nichts davon zeigen oder auch nur vermuthen lassen, daß der Magnetismus sich auf die Länge, die Elektricität auf die Länge und Breite und der Chemismus auf die Einheit der drei Dimensionen des Raums oder auf die Richtung in die Tiefe beziehen. Mit solchen verschrobenen Einfällen der Phantasie ist, um das Wesen dieser Erscheinungen auch nur annähernd deutlich zu machen, so wenig gewonnen, als mit der weitern Spielerei, zu der sich Schelling durch Baader's „pythagoräisches Weltquadrat" verleiten ließ, wenn er den Magnetismus als Verticallinie, die Elektricität als Winkel, den Chemismus als Triangel darstellt.

Auf das Willkürliche und Oberflächliche solcher Schelling'schen Analogien hat kurz und bündig bereits Herbart hingewiesen. Wer je (sagt derselbe in seiner Metaphysik) in seinem Leben einen Hufeisenmagnet gesehen hat, oder wer jemals einen Magnetpol in Eisenfeile steckte und damit beladen wieder herauszog, der weiß, daß die magnetische Linie

sich biegen läßt und daß die magnetische Kraft nach allen Dimensionen von jedem Pole aus strahlend wirkt; der Schelling'sche, auf bloße Länge beschränkte Magnetismus weicht also vom gewöhnlichen Magnetismus ungefähr so weit ab, wie das Schelling'sche Licht vom gemeinen Sonnenlichte. Wer ferner jemals einen elektrischen Körper gegen einen Elektrometer gehalten hat, der weiß, daß die Elektricität, obgleich nur von den Oberflächen aus, doch nach allen Richtungen in die Ferne wirkt und mit Länge und Breite nichts mehr, als mit der Dicke gemein hat; ganz abgesehen davon, daß sich in der Schelling'schen Deduction der elektrischen Flächenkraft nicht das Mindeste findet, was auch nur scheinbar die dritte Dimension ausschließen könnte, und doch soll sie warten, bis sie gefordert wird! Woher nehmen wir aber schließlich eine solche dritte Kraft? Ist dieselbe ein Punkt oder ein Ort, in welchem sich etwas ereignet, so daß dadurch dem Product Undurchdringlichkeit zukommen könnte? Man sieht, die Schelling'sche Natur ist eine Natur für sich allein, die sich mit gemeiner Natur nicht vergleichen läßt! — Wohl hat darum, fügen wir hinzu, der Idealist Recht, wenn auch in anderm Sinne, als es Schelling meint, die Vernunft zum Selbstschöpfer von Allem zu machen. Denn die Schelling'sche Vernunft, welche eingestandenermaßen nichts anders als die Phantasie, die schöpferische Einbildungskraft ist, hat leichte Mühe, den letzten Grund aller dynamischen Bewegungen im Subject der Natur, d. h. in den Kräften zu finden, deren bloßes Gerüst die sichtbare Welt sei, da dieses vermeintlich identische Subject und diese nur durch bloße Richtung absolut entgegengesetzten Kräfte das Product seiner Einbildungskraft sind, welches er in die Welt hinüberträgt.

Dem Spott eines Gegners gegenüber, der sich an den Schelling'schen Ausdruck „anorgische" anstatt „anorganische Natur" gehängt hatte, giebt der in Etymologien später so starke Naturphilosoph zu verstehen, daß anorgische Natur nicht zornlose Natur heiße, sondern weil sie keine Orgien feiere. Um so üppiger freilich feiert solche das geniale Subject in den Gestalten seiner über die Natur philosophirenden Phan-

tasie, welche unter Anderm auch die erste Spur des Blumenbach'schen Bildungstriebes in Dante's Purgatorium entdeckt. Nur Eins können wir im Ton der Schelling'schen Miscellen nicht entdecken, was Rosenkranz darin rühmt, jene feine und extrafeine Ironie nämlich, dieses geflügelte, zarte Ding, wie es Friedrich Schlegel nannte, jene freieste aller Licenzen, durch die man sich über sich selbst hinwegsetze. Zu diesem Höhepunkt der romantischen Vereinigung von Lebenskunstsinn und wissenschaftlichem Geist, zur Ironie aller Ironien ist der Philosoph der Romantik nicht gelangt; denn so üppig auch sein „sthenisches", selbstseliges Selbstgefühl sich durch diese Miscellen ergießt: soweit bringt er's nicht, auch die sich spreizende Eitelkeit seines eigenen Gebahrens mit dem blitzenden Streiflicht jenes feinen Geistes zu beleuchten, der stets zugleich sich selbst parodirt.

III.

Im Frühjahr 1801 wurde das erste Heft des zweiten Bandes der „Zeitschrift für speculative Physik" ausgegeben. Schelling eröffnete dasselbe mit einer Abhandlung seines Landsmannes Eschenmayer, unter dem Titel: „Spontaneität = Weltseele oder das höchste Prinzip der Naturphilosophie", worin dieser Schelling's Ruhm verkündigte und dessen „Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" als ein Meisterwerk pries. Eschenmayer war schon vor Schelling's „Ideen zu einer Philosophie der Natur" mit einer Dissertation über „einige Prinzipien der Naturphilosophie" und mit „Sätzen aus der Naturmetaphysik, auf chemische und medicinische Gegenstände angewandt", hervorgetreten und hatte damit die Veranlassung zu einem langen literarischen Briefwechsel zwischen ihm und Schelling gegeben. In jenem Aufsatze nun gab er Letzterem nicht undeutlich zu verstehen, daß er einige Gedanken, womit Schelling seine Naturphilosophie ausgestattet, schon früher ausgesprochen habe. Von der speciellen Prüfung einiger Hauptsätze Schelling's abgesehen, hatte es Eschenmayer, dem

„unbedingten Empirismus" Schelling's gegenüber, als seine Absicht ausgesprochen, auf den Punkt hinzuweisen, wo das Unbedingtsein des Empirischen aufgehoben und einem höhern schöpferischen Selbst die Stelle eingeräumt werden müsse. Geist und Natur sollen sich, nach Eschenmayer, in einem ursprünglichen Triebe vereinigen, und während der niedere Bestandtheil dieses Triebes in dem gesetzvollen Mechanismus von Glied zu Glied forteilt, soll der andere höhere Bestandtheil in gleicher Wechselwirkung sich über das Gesetz erheben. Dem ursprünglichen, vor aller Erfahrung vorhandenen Ich, sagte Eschenmayer, steht das individuelle Ich gegenüber, das erst zur Erfahrung erzogen wird. Das Universum gilt nur einem großen Organismus gleich; diese Hypothese Schelling's muß bewiesen werden. Welches ist nun, so fragt Jener, das Urprinzip, durch welches der Geist sichtbar wird im Erwachen der Natur? Es ist Weltseele, und diese ist Spontaneität. Nur der Geist ist sein eigener Gesetzgeber, nur der Geist ist sich selbst genug, nur der Geist hat unbedingte Realität.

1.

Zu diesem Eschenmayer'schen Aufsatze fügte Schelling als Anhang eine Abhandlung, „betreffend den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme aufzulösen". Schelling sucht zu zeigen, daß seine Naturphilosophie ein Idealismus der Natur, also objectiver Idealismus sei, neben welchem es auch einen Idealismus des Ich, der subjective Idealismus der Fichte'schen Wissenschaftslehre, gebe. Der Idealismus der Natur sei der ursprüngliche, der Idealismus des Ich der abgeleitete. Subjectiv betrachtet, sei allerdings die Philosophie über das Philosophiren das Erste; aber das Objective in seinem ersten Entstehen zu sehen, sei nur dadurch möglich, behauptet Schelling, daß man das Object alles Philosophirens, das Ich, depotenzirt und mit diesem auf die erste Potenz reducirten Subject-Object von vorn zu construiren beginnt. Ich fordere, sagt Schelling, zum Behuf der Naturphilosophie

außer der intellectuellen Anschauung, wie sie in der Wissenschaftslehre gefordert wird, auch noch die Abstraction von dem Anschauenden in dieser Anschauung, eine Abstraction, welche mir das rein Objective dieses Acts zurückläßt, welches an sich blos Subject-Object, keineswegs aber Ich ist; denn das Ich, sofern es bewußtlos ist, ist nicht = Ich; sondern Ich ist nur das Subject-Object, sofern es sich als solches auch erkennt. Dieses reine Subject-Object der intellectuellen Anschauung ist eben der Begriff der Natur, welche schon von selbst zur Thätigkeit determinirt ist. Und eben dieses Subject-Object, das ich Natur nenne, betrachte ich in der Naturphilosophie in seiner Selbstconstruction.

Daß Schelling dies thut, ist uns freilich nichts Neues; aber wie er dazu kommt, diese Natur, deren bloßen Begriff er aus der Selbstanschauung gewonnen hat, als von selbst zur Thätigkeit oder Productivität bestimmt anzusehen, und woher er die Berechtigung nimmt, die wirkliche Natur in ihrer Selbstconstruction zu betrachten, dafür ist er uns den Beweis schuldig geblieben. Daß und warum die Natur nothwendig so gefaßt werden müsse, darüber erhalten wir keinen Aufschluß; sein Prinzip bleibt bloße Behauptung und unbewiesene Voraussetzung.

Die Differenz zwischen Eschenmayer und ihm selbst beruhte nach Schelling's Auffassung blos darauf, daß Eschenmayer bei dem im Bewußtsein vorkommenden Gegensatze zwischen Natur und Geist stehen bleibe und zu seiner Construction der Natur den Geist als den einen Factor bedürfe, während dagegen er selbst — Schelling — in der Transscendentalphilosophie auch das, was jener noch der Natur zugebe, in's Ich setze, und in der Naturphilosophie auch das, was jener noch dem Geist zugebe, in die Natur selbst setze. Eschenmayer (sagt er) setzt die Spontaneität in den Geist, während mir das, was dieser Alles thut, noch in der Natur selbst, die wirkliche Seele der Natur ist, da ich überhaupt nicht zwei verschiedene Welten, sondern nur die eine und selbige zugebe, in der Alles und auch das begriffen ist, was im gemeinen Bewußtsein als Natur und Geist ent-

gegengesetzt wird. Mir fällt der Impuls der Spontaneität noch in die Sphäre der Natur selbst; es ist das Licht, der Sinn der Natur, mit welchem sie in ihr begrenztes Innere sieht, und der die im Product gefesselte ideelle Thätigkeit der construirenden, welche die Nacht oder das Nicht-Ich der Natur selbst ist, zu entreißen sucht. Und sowie jene an sich einfache und reine Thätigkeit durch den Conflict mit dieser letztern empirisch wird, so wird diese selbst im Conflict mit jener genöthigt, mit dem Product ideell zu werden, dasselbe zu reconstruiren und unter verschiedenen Formen (als Magnetismus, Elektricität und Chemismus) unter ihre Herrschaft zurückzubringen, bis endlich jene in ihrem Prinzip unbegrenzbare Thätigkeit rein und als ideelle Thätigkeit sich dem Product vermählt und den Grund des Lebens in der Natur legt, das durch eine noch höhere Potenzirung wiederum sich von Stufe zu Stufe bis zur höchsten Indifferenz erhebt. —

2.

Damit schließt Schelling's „Anhang" zu Eschenmayer's Aufsatz. Auf Johanni 1801 erschien das zweite Heft des zweiten Bandes der Zeitschrift, welches die „Darstellung seines Systems der Philosophie" ganz ausfüllte. Sobald ich hoffen kann (hatte Schelling am Schlusse seiner „allgemeinen Deduction des dynamischen Prozesses" versichert), daß der Inhalt des transscendentalen Idealismus in die allgemeine Gedankenmasse gedrungen und aufgenommen sei, werde ich mit dem, was ich darauf gründen will, den Anfang machen. Nicht ohne Grund (hatte er dann im Anhange zu Eschenmayer's Aufsatz bemerkt) gehe ich auf dem Wege, von dem ich weiß, daß er zum Ziele führt, und auf welchem ich ungestört fortgehen werde, ohne auf Einwürfe Rücksicht zu nehmen, die sich bei dem künftigen Erfolge von selbst beantworten werden.

Man sieht, wie klug Schelling verfährt: er hält sich nach jedem Darstellungsversuch seiner Idee eine Hinterthür offen, um je nach Umständen Versäumtes nachzuholen, Uebersehenes zu ergänzen, etwaige Lücken auszufüllen. Einstweilen

spricht er von Vorbereitungen, die er lange gemacht, von künftigen Erfolgen, die dadurch erzielt werden sollen, wenn man ihn nur bis dahin werde verstanden haben: das spannt die Erwartung, und das immer in den Vordergrund tretende Gefühl der Zuversicht und Sicherheit imponirt dem Leser; er denkt, dasselbe müsse doch auf einem gediegenen Hintergrunde ruhen, da der Schreiber geheimnißvoll immer auf das hinweist, was er vermeintlich noch in der Tasche habe. Nur ja nicht merken lassen, daß in der Kasse eine Ebbe sei! Nur immer „ungestört" den Weg fortgegangen! Stören ließ er sich freilich nicht durch Einwürfe, die ihm sachkundige denkende Männer, die aber nicht Naturphilosophen waren und sich nicht für Schelling erklärten, auf seine Combinationen, Constructionen und Hypothesen machten; die Gegner und ihre Gründe zu ignoriren, ist die Taktik, die Schelling eingestandenermaßen befolgt. Nur aber verschweigt er den andern wichtigen Umstand, auf den er bei seiner Methode des Zuwartens und Hinausschiebens der abschließenden Untersuchung naiver Weise speculirt. Ob er sich auch durch Einwürfe nicht stören läßt, so rechnet er doch auf die Förderungen und Anregungen, die er mittlerweile von Andern erhalten wird, die auch Ideen haben, wie er, überdies aber ihm selber an positiven naturwissenschaftlichen Kenntnissen überlegen sind, wie Steffens und Eschenmayer. Was diese Andern mittlerweile vor sich bringen, stört ihn freilich nicht; denn er besitzt die glückliche Gabe, sich dasselbe alsbald mit gewandter Leichtigkeit anzueignen und den geistigen Verdauungsprozeß so geschickt zu verbergen, daß der Schein entsteht, als habe er selbst das von Andern inzwischen Gelernte aus dem lebendigen Quell seines eigenen Genies geschöpft.

Das Identitätssystem ist die neue Gestalt, in welcher unser romantisch-philosophischer Proteus dem Publikum unter die Augen tritt. Nicht zwar, als ob Schelling der Erfinder des Begriffs der Identität, dieser neuen Formel gewesen wäre, in deren Abbreviatur von ihm jetzt das Prinzip seiner Weltansicht eingekleidet wird. Von einer Identität des Subjectiven und Objectiven hatte schon Fichte in der

Wissenschaftslehre gesprochen, und Schelling hatte als Ausleger Fichte's diese Identität im Ich aufgenommen. Aber dies war noch nicht die Schelling'sche Identität als Weltprinzip und Weltgrund, als das Eins und Alles der ganzen Philosophie. Zu solcher wurde der Begriff der Identität für Schelling erst durch Vermittelung Bardili's auf der einen und durch Uebertragung derselben auf Jordano Bruno's Welteinheit auf der andern Seite.

Schelling's um vierzehn Jahre älterer Vetter Bardili war Professor am Obergymnasium zu Stuttgart und trug in seinen Schriften die damals in Schwang gekommene Genialität mit einem Selbstgefühle zur Schau, das dem von Jahr zu Jahr sich steigernden Selbstgefühle des jungen Schelling in Nichts nachgab. Mit impertinentem Uebermuthe behandelte der Stuttgarter Vetter, welcher die Ehre hatte, den damaligen Erbprinzen von Würtemberg in der Philosophie zu unterweisen, Kant und Fichte, und da ihm der junge Vetter Schelling von Leipzig aus die Ehre angethan hatte, ihn über seine Ansichten über die Materie vom Lichte schriftlich zu befragen, so schickte er demselben seine eben erschienenen „Briefe über den Ursprung der Metaphysik" (1798) nach Jena zu. Hier (schreibt Bardili im Jahre 1803 an Reinhold, dem er dies erzählt), hier sage ich mit klaren Worten, das Objective und Subjective müsse zuletzt dem Speculanten noch zusammenfallen, und eben dieses Büchlein, dessen ganze Tendenz darauf ausgeht, die reine Philosophie auf die Aesthetik zurückzubringen, enthält das Wesen des Schelling'schen Zwittersystems in nuce. — Es folgte nun 1800 Bardili's „Grundriß der ersten Logik" und 1801 einzelne Aufsätze in Reinhold's „Beiträgen zur leichtern Uebersicht des Zustands der Philosophie". Mit dem Grundriß der ersten Logik war er als der Herold eines rationalen Realismus aufgetreten, wodurch er großen Einfluß auf die philosophirenden Zeitgenossen ausübte. Auch Hegel hatte den Schriften Bardili's viel zu danken, und Schelling hat dieselben offenbar für sich auf's Beste zu benutzen verstanden, so daß Bardili im Jahre 1803 an Reinhold

schreiben konnte, Schelling's Indifferenz des Objects und Subjects in einer Vernunft sei ein Diebstahl, den derselbe an ihm begangen habe. Auch darin hat Bardili seinen „Epitomator" (wie Jean Paul in einem Briefe an Jacobi, Schelling nannte) ganz richtig beurtheilt, daß er ihm Unvermögen vorwirft, mit Begriffen oder eigentlicher mit Gedanken in ein rein vernünftiges Einverständniß zu treten. Dieses Unvermögen lasse bei Schelling nichts weiter als eine philosophische Symbolik zu, die in der sublimirten Concrescenz von Imaginationsvorstellungen bestehe, die auf den Urgrund der Dinge bezogen werden und alsdann an dem Analogen empirischer Naturgesetze eine sehr empfehlende Rechtfertigung und einen für ihren Urheber unzerstörbaren Halt bekommen. Ein solcher Knoten seiner Phantasie sei Schelling's Indifferenzpunkt; aber gewisse verworren vorschwebende oder deutlich gedachte Analogien von Naturprozessen machten ihm dieselben zur unfehlbarsten Wirklichkeit, zur reellsten Entdeckung, zur wahrsten aller Wahrheiten. — So urtheilte Bardili über seinen genialen Vetter. Welchen philosophischen Werth man nun auch dem Gedanken beilegen wolle, der Bardili'n zuerst aufgegangen war: genug, Schelling wußte sich denselben anzueignen, verstand ihn in seiner Weise zu benutzen, den Gedanken nämlich, daß das Denken als solches, abgesehen vom Gegensatze des Subjects und Objects, des Idealen und Realen, unabhängig für sich als reines Denken gedacht werden müsse, daß das Denken als solches weder die subjective, noch die objective Thätigkeit der Vernunft, sondern die Identität des Allgemeinen und Einzelnen sei, kurz: daß das Denken das Sein sei, das gedacht werden müsse, auch wenn wir nicht etwas im Raum oder in der Zeit denken, also daß das Denken die eigentliche Wesenheit der Dinge sei. Entweder giebt es (sagt er) keine absolute Identität, oder es bezieht sich Alles auf Eines und dieses Eine auf Alles; die absolute Identität ist die Beziehung des Vielen auf Eines als auf das Unwandelbare. Bardili nennt das Denken ein Rechnen, eine arithmetische Thätigkeit; es sei dasselbe nichts als das un-

endlich wiederholte Setzen von Bejahung und Verneinung, von Plus und Minus. Und so machte er den Versuch, den Gegensatz des Eins und des Vielen durch ein Gleich- und und Ungleichsetzen beider durchzuführen und eine absolute Einheit, ein positives Gesetz der Identität an die Spitze des Weltsystems zu stellen, so daß die Welt als gedachte, als System von jenem Gesetze abhänge. Einmal Eins sei freilich nur Eins, aber diese Identität sei auch nur die des Stoffs; erst das Eins als Zwei sei das Eins der Form oder das durch die Affinität mit dem stofflichen Eins identische Eins, und dieses einfache Eine wiederhole sich auf diese Weise in's Unendliche im Vielen.

Ist nun dies etwas Anderes, als was jetzt, im Jahre 1801, bei Schelling als die absolute Identität, welche das erste Gesetz für das Sein der Vernunft ist und an die Spitze des Weltsystems gestellt wird, zum Vorschein kommt? Nur daß bei Bardili das Gesetz der Identität wieder vom Wesen der Wesen, d. h. von Gott abhängt und nur eine Manifestation des Wesens der Wesen am Wesen der Dinge, d. h. am Denken ist. Und wenn Fichte in Bezug auf Bardili's „Logik" im Juli 1800 sich gegen Reinhold brieflich dahin äußert, daß darin ein Urdenken unvermerkt und ehe man die Hand umwende, in ein Ursein verwandelt und die Frage nach einem Bande des Subjectiven und Objectiven gänzlich ignorirt werde, — ist damit nicht zugleich über Schelling's Identität das Urtheil gesprochen? Denn wenn diese absolute Identität oder höchste Indifferenz, zu welcher die ursprünglich unendliche, einfache und reine Thätigkeit, wie Schelling am Schlusse seines Anhangs zu dem Aufsatze Eschenmayer's sagt, durch die verschiedenen dynamischen Naturstufen hindurch sich fortwährend potenzirend endlich sich erhebt, das Letzte und Höchste, das Erzeugniß der fortschreitenden Potenzirung in der Naturentwickelung ist: wie kommt sie denn dazu, wiederum als Erstes und Ursprüngliches, somit nicht als Ergebniß, sondern als Prinzip des Potenzirens an den Anfang gestellt zu werden? Die Allkünstlerin Phantasie ist es eben, die Alles aus Allem macht! Bar-

bili's Gedanken wurden von Schelling zusammengeschweißt mit Leibnitzen's prästabilirter Harmonie und mit Jordano Bruno's, durch Jacobi's Briefe über Spinoza bekannt gewordener, Welt-All-Einslehre.

Zunächst mit Leibnitz's, nach Schelling's Bedürfniß ungedeuteter prästabilirter Harmonie. Schon im Systeme des transscendentalen Idealismus" behauptete nämlich Schelling, zwischen der subjectiven und objectiven, ideellen und reellen Welt müsse eine vorherbestimmte Harmonie existiren, die nicht anders denkbar sei, als daß die Thätigkeit, durch welche die objective producirt ist, ursprünglich identisch ist mit der, welche im Wollen sich äußert, und umgekehrt; d. h. dadurch, daß jene ohne Bewußtsein productiv sei und diese mit Bewußtsein producire, sei jene vorausbestimmte Harmonie wirklich. Aber die Identität der bewußten und und unbewußten Thätigkeit muß im Bewußtsein selbst aufgezeigt werden; wir finden sie in der ästhetischen Thätigkeit; und wiederum in deren Producte, dem Kunstwerke, ist der ursprüngliche Grund aller Harmonie des Subjectiven und Objectiven ganz objectiv geworden; die Identität ist jetzt wirklich und steht sinnlich-sichtbar vor unsern Blicken, während sie dagegen in der Geschichte niemals vollständig objectiv werden kann.

Zusammengeschweißt sehen wir aber Bardili's Gedanken von der Identität des Subjects und Objects bei Schelling nicht blos mit der umgedeuteten prästabilirten Harmonie Leibnitzen's, sondern auch mit Bruno's Prinzip von der Coincidenz der Gegensätze, auf welches wir bei der Beurtheilung von Schelling's Bruno in der Folge zurückkommen müssen. Nach diesen Antecedentien bedurfte es für den transscendentalen Idealisten nur noch Einen Schritt, um das bisher nur gelegentlich vor die Anschauung hingezauberte Gespenst der absoluten Identität in die Mitte der ganzen Weltansicht zu pflanzen, dieselbe zum Prinzip und Träger des ganzen Systems zu erheben und aus dem Identitätsstandpunkte heraus das Universum zu construiren, die Erscheinungswelt daraus abzuleiten. Diesen Schritt, den er

zu thun hatte, verkündigt Schelling im Anhange zur Abhandlung Eschenmayer's mit vornehm abgemessenem Orakeltone dem speculativen Publikum, um seine Aufmerksamkeit auf das, was da kommen soll, zu spannen. Für das Innere der Wissenschaft — sagt er — ist es vorerst ziemlich gleichgültig, auf welchem Wege die Natur construirt wird, wenn sie nur überhaupt construirt wird. Es ist nicht zunächst um Naturwissenschaft, sondern um eine veränderte Ansicht der ganzen Philosophie und des Idealismus selbst zu thun, die dieser früher oder später anzunehmen genöthigt sein wird. Der Idealismus wird bleiben; er wird nur weiter zurück und in seinen ersten Anfängen aus der Natur selbst abgeleitet, welche bisher der lauteste Widerspruch gegen ihn zu sein schien. Und so denke ich darzuthun, wie man am Ende genöthigt ist, diejenige Art des Idealismus für die allein wahre zu halten, durch welche aller Dualismus auf immer vernichtet ist und Alles absolut Eins wird.

3. So ständen wir nun an der Pforte dieses neuern Systems des Wissens, dieser allein wahren Art des Idealismus, dessen Grundriß wenigstens aufgeführt werden soll. Mit gespannter Erwartung nehmen wir das Heft der Zeitschrift zur Hand, welches das mit vielem Pomp verkündigte System enthalten soll. Wir lassen flüchtig unsern Blick über die 159 Paragraphen mit reichlichen Zusätzen, Erläuterungen und Anmerkungen hingleiten und sehen den kühnen Verheißer bei der organischen Welt abbrechen, um die Leser wegen der Darstellung der Geisteswelt ad Graecas Calendas zu vertrösten. Eine Fortsetzung der „Darstellung" ist niemals erschienen. Dadurch entsteht nun freilich (so belehrt uns der Verfasser mit unendlicher Naivetät in einer Note) der Nachtheil, daß diejenigen, welche dieses System kennen lernen und beurtheilen wollen, die Acten nicht auf einmal vollständig in die Hand bekommen; dies wird aber für Diejenigen, denen nicht ihr Gefühl sagt, daß sie den Sinn des Ganzen schon aus diesem Bruchstücke begriffen haben, was nicht unmöglich ist, nur ein Bestimmungsgrund sein, sich mit ihrem Urtheil nicht zu übereilen. Diejenigen aber, welchen ihr

Gefühl dies sagt, und ich glaube, daß dies bei der größern Anzahl meiner Leser der Fall sein wird, werden, indem sie jetzt mit ihren Gedanken meiner Darstellung zuvoreilen, mir nur desto vorbereiteter folgen, wenn ich sie von einer Stufe der organischen Natur zur andern bis zu den höchsten Thätigkeitsäußerungen in derselben und von da zur Construction der absoluten Indifferenz oder bis zu demjenigen Punkte führen werde, wo die absolute Identität unter völlig gleichen Potenzen gesetzt ist; wenn ich sie hierauf von diesem Punkt aus zur Construction der ideellen Reihe einlade und durch die drei positiven Potenzen zur Construction des absoluten Schwerpunkts führe, in welchen, als die beiden höchsten Ausdrücke der Indifferenz, Wahrheit und Schönheit fallen! —

Ja wohl hat der speculative Charlatan Ursache, sich an das Gefühl seiner Leser zu wenden, wenn er statt der Erfüllung seiner Versprechungen sie wiederum nur mit neuen Aussichten in das dunkle Land der Mysterien abspeist, die der Hierophant künftig deuten will. Und hier in der That wäre der Punkt, wo es dem Philosophen der Romantik wirklich gelungen zu sein scheint, sich bis zum Gipfel jener Schlegel'schen Ironie zu erheben, da diese in Selbstironie umschlägt und es unentschieden läßt, ob wir, was das ironische Subject verheißt, für Scherz oder für Ernst nehmen sollen. Sehen wir jedoch genauer zu, was uns diese „Darstellung" selber bietet, aus der man, nach Schelling's ausdrücklicher Versicherung, allein erfahren kann, was sein System der Philosophie sei. So erfahren wir denn zuerst, was überhaupt hinter der absoluten Identität steckt, und sodann, wie sich durch die absolute Identitätsbrille die Natur ansieht. Wie sich drittens in ihr die ideelle Seite, der Geist und seine Welt der Wahrheit und Schönheit, Geschichte und Kunst, spiegele, dies behält der Identitätsphilosoph für sich.

3.

Zuerst also: wie verhält sich's überhaupt mit der absoluten Identität? Was ist die Physignonomie dieses Wechsel-

balgs der Schelling'schen Phantasie? Und welches ist der Standpunkt, den der Identitätslehrer einnimmt?

Der Standpunkt der Philosophie ist der Standpunkt der Vernunft; ihre Erkenntniß ist eine Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich, d. h. wie sie in der Vernunft sind. Ich nenne aber Vernunft die absolute Vernunft, sofern sie als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht wird; außer ihr ist Nichts, in ihr ist Alles. Es ist die Natur der Philosophie, alles Nacheinander und Außereinander, allen Unterschied der Zeit und überhaupt jeden Unterschied, den die bloße Einbildungskraft in das Denken einmischt, völlig aufzuheben, das Subjective in sich selbst zu vergessen und in den Dingen nur das zu sehen, wodurch sie die absolute Vernunft ausdrücken. Es giebt keine Philosophie, als vom Standpunkt des Absoluten, und sofern eben die Vernunft als die totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht wird, ist sie das Absolute. Die Vernunft ist schlechthin Eine in sich selbst und schlechthin sich selbst gleich. Das höchste Gesetz für das Sein der Vernunft und — da außer der Vernunft Nichts ist — für alles Sein, sofern es in der Vernunft begriffen ist, ist das Gesetz der Identität. Das einzige Sein, welches hierdurch gesetzt wird, ist das der Identität selbst — wovon der Beweis in der Wissenschaftslehre geführt worden ist; denn diese Identität ist das Einzige, wovon nicht abstrahirt werden kann, und das einzige absolut Gewisse. Darum ist die einzige unbedingte Erkenntniß die der absoluten Identität, zu deren Wesen es eben gehört, zu sein, deren Sein also eine ewige Wahrheit ist. Mit dieser absoluten Identität ist die Vernunft sowohl dem Sein, als dem Wesen nach Eins. Das Sein gehört also ebenso zum Wesen der Vernunft, als zum Wesen der absoluten Identität.

Die absolute Identität ist schlechthin unendlich, so gewiß als sie ist. Sie kann als Identität nie aufgehoben werden, weil sonst das Sein aufhören müßte, zu ihrem Wesen zu gehören. Darum ist auch Alles, was ist, nicht etwa Erscheinung der absoluten Identität, sondern die absolute

Identität selbst. Dem Sein an sich nach ist Nichts entstanden; Nichts ist darum auch an sich betrachtet endlich. Der Grundirrthum der Philosophie ist die Voraussetzung, als ob die absolute Identität wirklich aus sich herausgetreten wäre, und das verfehlte Streben, ein solches Heraustreten begreiflich zu machen. Die wahre Philosophie besteht vielmehr in dem Beweis, daß die absolute Identität oder das Unendliche nicht aus sich herausgetreten, sondern daß Alles, was ist, die Unendlichkeit selber ist — ein Satz, den nur Spinoza erkannt, wenn auch nicht vollständig bewiesen hat. Was nur zur Form oder Seinsweise der absoluten Identität, nicht aber zu ihrem Wesen gehört, ist nicht an sich gesetzt. Die absolute Identität ist nur unter der Form einer Identität der Identität.

Es giebt eine ursprüngliche Erkenntniß der absoluten Identität, welche nur in der absoluten Identität selbst ist, d. h. unmittelbar aus ihrem Sein folgt, also zur ursprünglichen Form ihres Seins gehört. Es giebt kein ursprünglich Erkanntes, sondern das Erkennen ist das ursprünglich Sein selbst, und die absolute Identität ist nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit sich selbst. Alles, was ist, ist dem Wesen nach, sofern dieses an sich oder absolut betrachtet wird, die absolute Identität selbst, der Form des Seins nach betrachtet aber ein Selbst-Erkennen der absoluten Identität. Dieses Selbsterkennen der absoluten Identität in ihrer Identität ist unendlich. Die absolute Identität kann sich nicht unendlich selbst erkennen, ohne sich unendlich als Subject und Object zu setzen. Es ist dieselbe und gleich absolute Identität, welche der Form des Seins nach, obschon nicht dem Wesen nach als Subject und Object gesetzt ist. Es findet zwischen Subject und Object kein Gegensatz an sich statt, sondern es ist zwischen beiden keine andere, als quantitative Differenz, d. h. nur eine solche in Ansehung der Größe des Seins, möglich; nur durch diese ist die Form der Subject-Objectivität wirklich gesetzt. Dagegen ist in Bezug auf die absolute Identität keine quantitative Differenz denkbar, denn sie ist eben nur unter der Form der

absolut quantitativen Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, und es ist in ihr weder das Eine, nach das Andere zu unterscheiden. Die quantitative Differenz ist nur außerhalb der absoluten Identität und nur in Ansehung des einzelnen Seins, nicht in Ansehung der absoluten Totalität möglich.

Die absolute Identität ist nur als Alles oder als Universum selbst, d. h. sie ist absolute Totalität, denn sie ist Alles selber, was ist, oder sie kann von Allem, was ist, nicht getrennt gedacht werden. Was außerhalb der Totalität ist, das ist in dieser Rücksicht ein einzelnes Sein oder Ding. Es giebt kein einzelnes Sein oder Ding an sich; denn das einzige Ansich ist die absolute Identität, die nur als Totalität ist, d. h. unter keiner andern Form, als der des Universums. Das Universum ist gleich ewig mit der absoluten Identität selbst, welche dem Wesen nach in jedem Theile des Universums dieselbe ist, denn das Wesen der absoluten Identität ist untheilbar. Könnten wir Alles, was ist, in der Totalität erblicken, so würden wir im Ganzen ein vollkommen quantitatives Gleichgewicht von Subjectivem und Objectivem, also eben nichts als die reine Identität gewahr werden, in welcher Nichts unterscheidbar ist. Die absolute Identität ist das, was schlechthin und in Allem ist und was durch den Gegensatz der Subjectivität und der Objectivität gar nicht afficirt wird. Also sind auch die Dinge, die uns verschieden erscheinen, nicht wahrhaft verschieden, sondern wirklich Eins, so daß zwar keins für sich, aber alle in der Totalität die eine, ungetrübte Identität selbst darstellen. Diese Identität ist nicht das Producirte, sondern das Ursprüngliche; sie wird nur producirt, weil sie ist; denn sie ist schon in Allem, was ist; sie ist das erste Sein. Der Gegensatz des Reellen und Ideellen erscheint als Gegensatz nur dem, welcher sich außer der Indifferenz befindet und sich von der Totalität absondert und aus dem absoluten Schwerpunkt abgewichen ist, also die absolute Identität nicht selbst als das Ursprüngliche erblickt. Nichts Einzelnes hat den Grund seines Daseins in sich selbst, sondern jedes einzelne

Sein ist bestimmt durch ein anderes einzelnes Sein und ist als solches eine bestimmte Form des Seins der absoluten Identität, nicht aber ihr Sein selbst, welches nur in der Totalität ist. Die quantitative Indifferenz des Subjectiven und Objectiven ist Unendlichkeit, die quantitative Differenz beider ist der Grund aller Endlichkeit. Alles Einzelne ist zwar nicht absolut, aber in seiner Art unendlich, denn es ist in Bezug auf sich selbst eine relative Totalität. Jede bestimmte Potenz bezeichnet eine bestimmte qualitative Differenz der Subjectivität und Objectivität oder ein bestimmtes Ueberwiegen derselben nach entgegengesetzten Richtungen. Die absolute Identität ist nur unter der Form aller Potenzen; alle Potenzen sind absolut gleichzeitig. —

Wie sieht sich nun durch diese Brille der absoluten Identität für den, der Alles in ihr und dadurch Alles in der Totalität erblickt, die Natur als Erscheinungswelt an? Der dreimalgrößte Hermes, als Repräsentant der absoluten Intelligenz oder Vernunft, läßt vom fünfzigsten Paragraphen an im Spiegel seiner magischen Weltlaterne alle Wesen schauen, Steine und Kraut, Bäume und Früchte, Pflanzen und Blumen, Nasses und Trocknes, den Bau der Erde wie den Bau der Leiber. Der Weltspiegel ist wiedergefunden, der das Kleinod Joseph's und Salomo's, Dschemschid's und Iskander's war, und wer in den Spiegel der Hermesleuchte blickt, der sieht das Weltall; denn das ist der Hermes, von welchem die alte Großmutter Isis sagt: er ist Geist und Intelligenz, Vernunft durch und durch, die Allvernunft; er sieht Alles und schauend erkennt er es, und erkennend vermochte er es einzusehen und zu zeigen, wie die Natur entstanden, aus der finstern Materie geboren als eine schöne Welt. So wird nun auch von Schelling im Spiegel der absoluten Identität das Panorama aufgethan.

Die erste relative Totalität, fährt der Identitätslehrer nun als Naturphilosoph fort, ist die Materie; sie ist relative Totalität überhaupt oder das, was zuerst gesetzt wird, sowie Potenz überhaupt gesetzt ist. Sie ist das primum existens und ursprünglich flüssig. Die Materie absolut zu betrachten,

d. h. dieselbe als zum Sein der absoluten Identität gehörig und diese selbst für ihre Potenz ausdrückend anzusehen, dies ist die höchste Stufe der Erkenntniß, die ächt speculative Erkenntniß. In der Materie, als dem primum existens, sind der Möglichkeit nach alle Potenzen enthalten. Das Wesen der absoluten Identität, sofern sie unmittelbarer oder immanenter Grund von Realität ist, ist Kraft. Als unmittelbarer Grund der Realität im primum existens ist die absolute Identität Schwerkraft oder construirende Kraft. Die Schwerkraft folgt nicht aus dem Wesen, noch aus dem wirklichen Sein der absoluten Identität, sondern aus ihrer Natur, d. h. daraus, daß sie unbedingt und der Grund ihres eigenen Seins, also selbst nicht in der Wirklichkeit ist. Das subjective oder erkennende Prinzip geht als ein reales in die Materie selbst mit ein oder wird in ihr reell. Denn das ideelle Prinzip ist als ideelles unbegrenzbar und wird nur begrenzt, sofern es selbst reell wird. Das quantitative Setzen der Attractiv- und der Expansionskraft geht in's Unendliche, da jede Potenz in Bezug auf sich selbst unendlich ist. Im vollkommenen Gleichgewichte befinden sie sich in nichts Einzelnem, sondern nur im ganzen materiellen Universum, welches durch einen ursprünglichen Cohäsionsprozeß gebildet ist. Die Cohäsion, als Function der Länge, activ gedacht, ist Magnetismus, und die Materie in Bezug auf sich selbst, als Ganzes gedacht, ist ein unendlicher Magnet, und aller Unterschied zwischen Körpern ist nur durch die Stelle gemacht, welche sie in dem Totalmagnete einnehmen; alle Körper sind bloße Metamorphosen des Eisens, der Magnetismus ist das bedingende der Gestaltung. Cohäsionsverminderung, absolut betrachtet, ist Erwärmung; die Wärme wird auf dieselbe Weise geleitet und mitgetheilt, wie die Elektricität; Wärme und Elektricitätserregung stehen in einem umgekehrten Verhältniß. Der Wärmeleitungsprozeß, als Erkältungsprozeß, ist ein elektrischer Prozeß. Durch die Cohäsion ist die Schwerkraft als seiend gesetzt. Im Licht ist die absolute Identität selbst, d. h. das Licht ist dieselbe als Thätigkeit, nicht als Kraft; die Wärme ist eine bloße Existenzweise des Lichts

Das Licht ist dem Wesen nach farblos, d. h. durch die Farbe ist das Licht gar nicht seinem Wesen nach bestimmt; denn das Licht wird nur getrübt, gefärbt aber wird nur das Bild oder der Gegenstand. Lasset uns den Göttern danken, daß sie uns von dem Newton'schen Farbenspectrum durch ebendenselben Genius (Göthe) befreit haben, dem wir so vieles Andere verdanken!

Die Natur sucht im dynamischen Prozeß wechselseitig alle Potenzen durch einander aufzuheben und strebt also nothwendig zur absoluten Indifferenz. Weder durch Magnetismus, noch durch Elektricität wird aber die Totalität des dynamischen Prozesses dargestellt, sondern durch den chemischen Prozeß, welcher jene beiden in sich aufnimmt, durch beide vermittelt wird und mit dem Galvanismus identisch ist. Durch den chemischen Prozeß können die Körper nicht der Substanz, sondern nur den Accidenzen nach verändert werden; die Substanz jedes Körpers ist von seinen Qualitäten völlig unabhängig und nicht durch sie bestimmt. Alle sogenannten Qualitäten der Materie sind bloße Potenzen der Cohäsion; alle Materie ist sich nach innen gleich und differirt blos durch den nach außen gehenden Pol, d. h. durch die einzelne Form der Existenz. Durch keinen dynamischen Prozeß kann in den Körper etwas kommen, was nicht potentiâ schon in ihm ist; kein Entstehen im chemischen Prozeß ist ein Entstehen an sich, sondern bloße Metamorphose. Alle chemische Zusammensetzung ist Depotenzirung der Materie, alle sogenannte Zerlegung ist eine Potenzirung derselben. Nicht der dynamische Prozeß ist das Reelle, sondern die durch ihn gesetzte relative dynamische Totalität — welche Steffens in Ansehung des Erdkörpers dargestellt hat.

Die Schwerkraft wird, als Form der Existenz der absoluten Identität, als bloße Potenz oder als bloßer Pol gesetzt, d. h. nach entgegengesetzten Richtungen. Diese entgegengesetzten Pole sind in Ansehung des Ganzen Pflanze und Thier, in Ansehung des Einzelnen die beiden Geschlechter. Hieraus erhellt, daß das Totalproduct der Organismus sei, dessen Ursache die absolute Identität als Identität von Kraft

und Thätigkeit ist. Die Ursache, wodurch die Substanz des Organismus als Substanz erhalten wird, liegt nothwendig außer ihm, d. h. in der Natur. Durch Einschlagen des Lichts in die Schwerkraft ist der Organismus das secundum existens und als solches ebenso ursprünglich, wie die Materie. Die unorganische Natur als solche existirt nicht, denn das einzige Ansich dieser Potenz ist die Totalität, d. h. der Organismus; alle sogenannte unorganische Natur ist wirklich organisirt, und die organische Natur unterscheidet sich von der sogenannten unorganischen nur dadurch, daß jede Stufe der Entwickelung, welche in jener durch eine Indifferenz, in dieser durch relative Differenz, nämlich die des Geschlechts, bezeichnet ist. Die Weltkörper sind Organe des allgemein anschauenden Prinzips der Welt, d. h. der absoluten Identität. Die Organisation jedes Weltkörpers ist das herausgekehrte Innere des Weltkörpers selbst und durch innere Verwandlung gebildet. Das Geschlecht, welches die Pflanze mit der Sonne verknüpft, heftet umgekehrt das Thier an die Erde, deren potenzirtester Pol das Gehirn der Thiere ist; das Geschlecht ist die Wurzel des Thiers, die Blüthe das Gehirn der Pflanze.

4.

Gewiß ist es ein Panorama von großer Mannichfaltigkeit und buntem Wechsel der Gestalten, das uns hier Schelling-Hermes aus seiner Naturphilosophie durch die Zauberlaterne der absoluten Identität erblicken läßt. Der Zuschauer, vor welchem das Rundgemälde aufgerollt wird, stampft endlich, bei der organischen Welt angelangt, ungeduldig auf den Boden, begierig nach dem Anschauen der ideellen Welt durch das Loch des Identitätskastens. Aber der Guckkästner ruft plötzlich der zuvoreilenden Phantasie ein gebieterisches Halt zu. Hier, meine Herren, — ungeduldige dumme Jungens! — hier müssen wir für diesmal unsere Darstellung unterbrechen; Zeit und Umstände erlauben nicht, sie in einem folgenden Heft — die Zeitschrift hört nämlich aus gebieterischen Gründen zu erscheinen auf — sogleich fortzusetzen;

noch weniger verstattete der Reichthum des Gegenstandes und die Nothwendigkeit, einzelne Punkte ausführlicher zu behandeln, als wir selbst wünschten, sie in einer noch concentrirtern Form zu geben! —

So entschuldigt der Guckkästner das Abbrechen der Darstellung seines Systems. Wie er, an das Gefühl seiner Leser oder Zuschauer appellirend, sie mit künftigen Aussichten vertröstet, haben wir bereits erwähnt. Genug, die Identitätslehre als Geistesphilosophie blieb er schuldig und ist sie bis auf heute schuldig geblieben, sowie er auch im Einzelnen gelegentlich sich genöthigt sah, auf künftige Beweise für seine „Behauptungen" wiederholt hinzuweisen, oder gar die Naivetät soweit zu treiben, daß er seine Behauptungen als „bloße Lehrsätze oder auch ohne Beweis" aufstelle, wo Jeder durch eigenes Nachdenken den Beweis selbst finden könne. Die versprochenen Beweise sind ausgeblieben, und in Bezug auf die Appellation an das eigene Nachdenken der Leser könnte leicht der Fall eintreten, daß skeptische Leser in Schelling's Darstellung überhaupt sowohl die Vollständigkeit, als die Evidenz vermißten, welche dieser, laut der „Vorerinnerung" jetzt von seinem System geben zu können überzeugt war. Aber auch hier geht die fast an's Unglaubliche grenzende Charlatanerie des genialen Subjects soweit, daß er Angesichts der vor Augen liegenden Unvollendung und der blos versprochenen, nicht gelieferten Beweise gleichwohl von den vielen Anstalten zu vollständiger und evidenter Darlegung spricht, die er in seinen bisherigen Schriften von verschiedenen Seiten her wirklich erst gemacht habe, ehe er die vollständige Erkenntniß dieser Philosophie versucht, die er wirklich für die alleinige zu halten die Keckheit habe! Nachdem er nämlich seit mehreren Jahren die eine und selbe Philosophie, die er für die wahre erkenne, von zwei ganz verschiedenen Seiten, als Naturphilosophie und als Transscendentalphilosophie darzustellen versucht habe, sehe er sich nun durch die gegenwärtige Lage der Wissenschaft getrieben, früher als er selbst gewollt, das System selber, das jenen verschiedenen Darstellungen bei ihm zu Grunde gelegen habe, öffentlich aufzustellen

und was er bisher blos für sich besessen und vielleicht mit einigen Wenigen getheilt habe, zur Bekanntschaft Aller zu bringen, die sich für diesen Gegenstand interessiren.

Und welches ist denn diese damalige Lage der Wissenschaft, wodurch er mit diesem Systeme, das er die Leser als ein ihnen „vorläufig völlig Unbekanntes zu lesen" ersucht, früher herauszurücken veranlaßt wurde, als es seine Absicht gewesen sei? Es ist die Thatsache, daß einige Monate vorher Hegel sich in Jena niedergelassen hatte, der auch ein System in der Tasche trug; es ist die geheime eifersüchtige Besorgniß, daß dieser ältere, aber später gekommene Jugendfreund, dessen philosophische Weltansicht Schelling aus dem mündlichen Verkehr mit demselben jetzt kennen gelernt hatte, ihm leicht zuvorkommen und den Rang des ersten philosophischen Transscendentalgenies in Jena ablaufen könnte. Seltsam in der That war es, daß Schelling's jetzt gegebene Darstellung seines Systems gerade nur diejenigen Theile enthielt, mit deren Ausarbeitung auch Hegel bis jetzt zu Stande gekommen war, und daß es der Hegel'schen Ausarbeitung darin glich, daß es mit einer Art von Metaphysik des Identitätsstandpunktes begann, dann die Naturphilosophie folgen ließ und die Geistesphilosophie nicht lieferte, die bei Hegel den dritten Theil des Systems bilden sollte. Es hatte ja mit ihr, bei dieser „Lage der Wissenschaft", keine Eile; hatte ja doch der neu eingetretene Rivale auch noch keine Geistesphilosophie im Pult liegen!

Es ist offenbare Charlatanerie, wenn sich nun Schelling den Anschein giebt, als habe er das vermeintlich nagelneue System, mit welchem er sich jetzt brüstet, längst fix und fertig im Kopf mit sich herumgetragen, um es nun plötzlich mit Einem kühnen Schlag, wie Pallas in voller Rüstung, an's Licht treten zu lassen. Schelling war am wenigsten der Mann, mit dem, was ihm im Kopfe spukte, längere Zeit zurückzuhalten, als geradezu unbedingt erforderlich war, um es zu Papier zu bringen und das Concept unter die Presse zu schaffen. Wäre ihm der kühne Griff mit der absoluten Identität schon früher gelungen, als gerade jetzt durch die

damalige „Lage der Wissenschaft", er hätte sicherlich keinen Augenblick gesäumt, damit die Welt zu beglücken. Und wenn es nicht ebenfalls Charlatanerie zu nennen ist, so bleibt es eine unverzeihliche Selbsttäuschung Schelling's, wenn er in seiner „Vorerinnerung" erklärte: dieses System, welches hier zuerst in seiner ganz eigenthümlichen Gestalt erscheint, ist dasselbe, welches ich bei den bisherigen ganz verschiedenen Darstellungen immer vor Augen gehabt und woran ich mich für mich selbst sowohl in der Naturphilosophie, als in der Transscentalphilosophie beständig orientirt habe. Ich habe beide immer als die beiden entgegengesetzten Pole des Philosophirens vorgestellt; mit der gegenwärtigen Darstellung befinde ich mich im Indifferenzpunkte; das absolute Identitätssystem stelle ich hiermit auf. Der Idealismus in seiner subjectiven Bedeutung behauptet, das Ich sei Alles; der Idealismus in der objectiven Bedeutung umgekehrt, Alles sei Ich, und es existire Nichts, als was Ich sei. Beides sind ohne Zweifel verschiedene Ansichten — sagt Schelling.

Es sind verschiedene und auch nicht verschiedene Ansichten, wie man's eben nimmt. Denn im Grunde lehrte auch Fichte, der subjective Idealist, ebenfalls: Alles sei Ich und es existire überhaupt Nichts, als was Ich sei. Beide Ansichten sind nicht anders von einander verschieden, als wie das Shakespeare'sche Bild vom ledernen Handschuh: wie geschwind kann man die verkehrte Seite herauswenden! Das jetzige System Schelling's ist dasselbe, wie sein früheres, und ist auch nicht dasselbe, wie man's eben nimmt. Es ist dasselbe: denn einen neuen Inhalt hat es nicht erhalten, die Weltansicht ist sachlich dieselbe geblieben. Es ist nicht dasselbe: der bisherige Inhalt ist nach einer neuen Formel gemodelt, unter den Gesichtspunkt der Alles gleichmachenden Identität gestellt. Und indem es nicht dasselbe und doch zugleich dasselbe System ist, konnte der im Wandel und Wechsel mit sich identisch bleibende speculative Proteus die Identität aller seiner verschiedenen Standpunkte behaupten.

Dies ist die romantische Ironie an der Sache! Und diese Ironie wird wiederum zur Selbstparodie, wenn Schel-

ling bemerkt, unter Philosophen verstehe er nur Diejenigen, welche Grundsätze und Methode hätten, welche nicht blos Anderer Gedanken wiederholten oder auch wohl aus fremdem Allerlei ein eignes Ragout brauten. Dies war deutlich auf Reinhold gemünzt, von welchem Schelling Anfangs, da er noch von ihm lernte, mit Hochachtung und Anerkennung gesprochen hatte. Jetzt aber, da zwar Schelling nicht aufhörte, von Andern zu lernen, dafür aber mit genialem Gebahren sich den Anschein zu geben verstand, als ob er alles Gelernte aus sich selber geschöpft habe, jetzt nennt er ebendenselben Reinhold einen „schlechten Gesellen", vor dem er selbst „innerlich niemals die geringste Achtung als speculativem Kopf gehabt habe"; er nennt denselben einen „schwachen Kopf", dessen „philosophische Imbecillität" zu Tage liege und der niemals gefunden habe, woran es ihm selbst fehle, der sich vielmehr selbst stets zum Lernen verdamme und sogar bei der Absurdität in die Schule gehe! Solche „göttliche Grobheiten" sind es, die das geniale philosophische Subject als ächter Jünger der romantischen Schule jener „Reinholdigkeit" an den Kopf warf, die gleichwohl philosophische Grundsätze und Methode hatte, nur eben nicht gerade die Schelling'schen. Wenn Reinhold erst von Kant zu Fichte, dann von Fichte zu Bardili, endlich von Bardili zu Jacobi überging, so war er in diesem Wandel seiner philosophischen Ansichten doch stets ebenso gut Reinhold geblieben, als Proteus-Schelling in allen Wandelungen seines Systems, nur mit glücklich-zäherem Festhalten an der Schellenkappe seiner Ichheit, stets mit sich identisch blieb.

Im Anhang zu Eschenmayer's Abhandlung hatte Schelling versichert, die construirende Philosophie, d. h. diejenige, welche die Natur sich selbst construiren lasse, könne gar nicht irren, und der Naturphilosoph bedürfe nur einer sichern Methode, um, ohne sich selbst einzumischen, lediglich die Natur sich construiren zu lassen. Eine solche Methode versprach nun Schelling nächstens bekannt zu machen. Man durfte wohl erwarten, daß er seine neue und „evidente" Darstellung des Systems nach dieser neuen irrthums-

losen Methode bearbeitet haben werde. Aber im nächsten Heft hat Schelling dieses Versprechen wieder vergessen. Statt dessen erklärt er jetzt ausdrücklich, sich in der Weise der Darstellung Spinoza's Ethik zum Muster genommen zu haben, weil er denjenigen, welchem er dem Inhalt und der Sache nach sich durch dieses System am meisten anzunähern glaube, auch in Ansehung der Form zum Vorbild zu wählen den meisten Grund gehabt habe, und weil diese Form zugleich die größte Kürze der Darstellung verstatte und die Evidenz der Beweise am bestimmtesten beurtheilen lasse. So ist denn auch jeder Paragraph der „Darstellung" in der längst bekannten synthetischen, geometrisch-construirenden Methode gehalten, worin Cartesius und Spinoza's Ethik vorangegangen waren. Es werden Axiome und Erklärungen vorausgeschickt, daran schließen sich Lehrsätze, welche durch mathematische Beweise gestützt sind, und zwischen diesen sind häufig Erläuterungen und Anmerkungen, den Scholien und Corollarien Spinoza's entsprechend. Oft sogar wörtlich schließt sich Schelling in der Form der Darstellung, sowie auch hin und wieder im Inhalte, an Spinoza an, in dessen bisher „durchaus verkanntem und mißverstandenem" Systeme er den Realismus in seiner erhabensten und vollendetsten Gestalt erblickt. Und allerdings gewährt jene an sich trockene und für die gediegene philosophische Entwickelung eines zumal mit dem Anspruche der Neuheit auftretenden Standpunkts wenig angemessene Darstellungsweise immerhin den Vortheil schneller Uebersichtlichkeit der Hauptsätze des Systems. Aber für Schelling wurde diese Spinoza abgeborgte Methode des dogmatischen Philosophirens eine Eselsbrücke hastiger Eile und Bequemlichkeit. Die einzelnen Paragraphen weisen zwar ebenso häufig, wie dies bei Spinoza geschieht, auf frühere hin; ihre Sätze selbst aber stehen darum in keinem innern Zusammenhange, sondern in einem blos äußerlichen Verhältniß zu einander. Wenn nun unter allen bisherigen Schriften Schelling's kaum eine andere sich findet, worin in Ansehung der Form Tendenz und Leistung, Absicht und Gelingen soweit auseinanderfallen, als in dieser „Dar-

stellung"; so werden wir uns wohl an dem Inhalte schadlos halten dürfen? Würde nur nicht auch hier unsere Hoffnung auf etwas Gediegenes getäuscht!

Die naturphilosophischen Constructionen, welche die letzten zwei Drittheile der Abhandlung einnehmen, bieten im Wesentlichen nichts Neues. Mit geringen Modificationen in Nebensachen wird die Schelling'sche Ansicht vom dynamischen Prozeß wiederum vorgetragen, unter Benutzung einzelner „glücklicher Gedanken" von Steffens und Kielmeyer. Auf Steffens' „Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde", die gerade in derselben Zeit erschienen, wird fleißig hingewiesen und Göthe's Theorie vom Licht aus dessen „Beiträgen zur Optik" adoptirt. Auch der Formeln bedient sich Schelling häufig, wie sie von Eschenmayer aufgestellt worden waren. Sonst kehrt das alte Spiel mit phantastischen Combinationen und willkürlichen Analogien in der bekannten Weise wieder, so daß sogar die Erde durch Hereinmischung des Geschlechtsunterschiedes zu einem Hermaphroditen des Weltalls wird. Ohne Vermittelung tritt, nachdem der Wechselbalg der absoluten Identität des Subjectiven und Objectiven nach rechts und links, nach oben und unten beschrieben worden ist, plötzlich mit einem wahren salto mortale die Materie auf; dann fällt der Begriff der Kraft ebenso meteorartig aus den Wolken, und auf dem Flügelrosse der absoluten Identität wird die Stufenfolge der sich selbst fort und fort potenzirenden Natur ohne Rast und Halt durchjagt.

Aber wie steht es mit der gewissermaßen metaphysischen (soweit nämlich das Phantasiedenken Schelling's einen metaphysischen Schein annimmt) Begründung des Prinzips der Identität selbst, womit sich das erste Drittheil der Abhandlung beschäftigt? Schelling beginnt mit der Vernunft. Wie er jetzt plötzlich zu diesem Begriffe kommt und was eigentlich in der Darstellung des Identitätssystems die Vernunft bedeuten soll, wird nicht deutlich. Letzteres wäre wohl geschehen, wenn es Schelling nicht für gut befunden hätte, den Schluß der „Darstellung", die Geistesphilosophie, für sich zu behalten. Ersteres dagegen wird dadurch keineswegs

aufgeklärt, daß Schelling sagt: dazu, die Vernunft als totale Indifferenz des Subjectiven und des Objectiven zu denken, gelange man durch die Reflexion auf das, was sich in der Philosophie zwischen Subjectives und Objectives stelle und was offenbar ein gegen beide indifferent sich Verhaltendes sein müsse. Im Gegentheil, dies ist keineswegs der Fall. Was sich dazwischen stellt, ist zunächst nur die unmittelbare Gewißheit, daß mit dem von uns Gewußten ein Gegenständliches übereinstimmt, welches unserm Wissen davon als ein davon unterschiedenes Wirkliches gegenübersteht. Und wie jene Uebereinstimmung trotz diesem Unterschiedensein möglich sei, dies ist es eben, was die Philosophie darzuthun hat. Was Schelling als jenes sich zwischen das Gewußte und das Wissen Stellende mit dem Worte Indifferenz bezeichnet, drückt blos die Verneinung des wirklichen unläugbaren Unterschieds zwischen beiden aus; mit andern Worten: diese Indifferenz ist etwas ganz Leeres, Inhaltsloses, ein reines Nichts. Und dieses nun gar Vernunft nennen, ist eine um so ungerechtfertigtere Willkür, als mit dem Worte Vernunft, wie man sie auch näher bestimmen möge, immer und allenthalben der Begriff eines Gehaltvollen und Geistigen verbunden wird. Zu verlangen, man solle, um die Vernunft absolut zu denken, vom denkenden Subject abstrahiren, damit die absolute Vernunft als ein nicht Gedachtes übrig bleibe, ist eine reine Unmöglichkeit. Immer bleibt das Denken mein Denken, und dadurch, daß ich davon abstrahire, wird der Inhalt meines Denkens noch lange nicht zu einem Ansichseienden.

Ueberdies stimmt hierzu schlecht genug die in der Vorerinnerung vorkommende Behauptung, daß sich die absolute Identitätsphilosophie vom Standpunkt der Reflexion völlig entferne, die nur von Gegensätzen ausgehe und auf Gegensätzen beruhe. Gleichwohl soll man doch nur auf dem Wege der Reflexion den Begriff der Vernunft gewinnen, von welchem die Darstellung des Identitätssystems ausgeht! Ob Schelling aus dem neuen Verkehr mit Hegel oder durch Eschenmayer's Hervorheben des Begriffes „Geist", den

auch Hegel schon damals über die Natur stellte, auf den in in der Naturphilosophie wie in der Transscendentalphilosophie unerörtert gebliebenen Begriff der Vernunft gekommen sein mag, läßt sich nicht bestimmen. Genug, er sah sich durch die „damalige Lage" der Philosophie dazu „getrieben", auch den Begriff der Vernunft für die neue Darstellung seines Systems sich anzueignen. Und zur glücklichen Stunde erinnerte er sich seiner vor „mehreren Jahren" erschienenen Schrift „vom Ich"; das absolute Ich wird die Brücke zum Identitätssystem. Er tauft das absolute Ich jetzt Vernunft, absolute Vernunft, und diese absolute Vernunft = absolutes Ich (wohl zu unterscheiden von der endlichen Vernunft, dem empirischen Ich!) ist jetzt absolute Identität, wie im Anfang das absolute Ich diese Identität war. Nachdem diese Verwandlung hinter den Coulissen der Phantasie des transscendentalen Ichheits-Identitätsphilosophen vor sich gegangen war, beginnt er nun flugs seine „Darstellung" mit einer Erklärung dessen, was er unter Vernunft, d. h. absoluter Vernunft verstehe, um aber dieselbe sehr bald wieder, nachdem ihre Einheit mit der absoluten Identität proclamirt worden, als überflüssig ganz bei Seite liegen zu lassen. Die absolute Vernunft wird als Indifferenz des Subjectiven und Objectiven bestimmt. Was ist dies anders, als was früher das absolute Ich geheißen? Aber dieser Ausdruck ward jetzt nicht mehr von ihm beliebt; derselbe erinnerte an Fichte, über den jetzt mit Entschiedenheit hinausgegangen werden soll. Derselbe Inhalt, nur ein andrer Ausdruck! Die Vernunft, also das Ich, als absolute Identität wird nunmehr als Weltgrund oder — wie es Schelling ausdrückt — als das allgemein anschauende Prinzip der Welt an die Spitze des Systems gestellt, um mit dieser Formel, nach Anleitung der geometrisch-construirenden Methode Spinoza's, weiter zu operiren. Aber nicht blos die Form der Darstellung, sondern auch den systematischen Inhalt Spinoza's ahmt der Identitätslehrer nach.

Alles, was Spinoza von seiner absoluten Substanz ausgesagt und was Schelling früher vom absoluten Ich

behauptet hatte, wird jetzt auf die neue Schablone der absoluten Identität einfach übertragen. Schelling hat Recht, sein neues System ist dasselbe, wie ein früheres; es ist nichts anders, als der in die Formel der Identität umgesetzte, auf den Titel der Identität übergeschriebene Spinozismus, mit den bunten Lappen der naturphilosophischen Anschauungen Schelling's ausstaffirt. Er will in den Dingen nur das sehen, wodurch sie die absolute Vernunft — Spinoza's absolute Substanz — ausdrücken. Alle Unterschiede, die uns in dem Reichthum der Erscheinungen entgegentreten, werden für Schein erklärt; es wird von denselben abstrahirt und an deren Stelle überall „jenes Zero", jenes „reine Subject-Object", die „absolute Identität", die „bloße Null" eingeschoben, wovon Schelling schon im Anhang zu Eschenmayer's Aufsatze prophetisch gesprochen hatte. Auf dieser einfachen Operation beruht das ganze Kunststück des Identitätssystems! Statt des unendlichen Reichthums der Erfahrungswelt hat die „intellectuelle Anschauung" nichts, als ein „saft- und blutloses Gespenst", wie es Bardili treffend nennt, eine abstracte, leere Abbreviatur, nichts als das von Kant sogenannte „Ansich" der Dinge, eine unanschaubare Anschauung, in welcher alle Mannichfaltigkeit getilgt, alle Unterschiede ausgelöscht, aller Reichthum des Lebens aufgezehrt, Alles in Eins zusammengeronnen, also in Wahrheit keine Totalität, kein All, kein Universum mehr ist, sondern nur etwas ganz Unbestimmtes, ein blasses und farbloses Allgemeines, die unendliche Nacht, in der gar Nichts erblickt wird. Der Philosoph der Romantik hat sich, wie Novalis, „abwärts zu der heiligen, unaussprechlichen, geheimnißvollen Nacht" gewendet, zur reinen Abstraction von Allem, die er absolute Identität nennt. Sie ist nur der unendliche Rahmen, die unendliche Kreislinie, welche die Phantasie in den leeren Raum nach der Länge, Breite und Tiefe in's Unendliche zieht und dabei in der Selbsttäuschung lebt, als ob sie damit in Einem Blick das All umspanne. Hymnen zwar, wie Novalis, hat er nicht gesungen, der philosophische Verkündiger der romantischen Nacht der Identität, des Absoluten,

in welcher (wie Hegel sagt) alle Kühe schwarz sind. Aber setze in den Hymnen des Novalis an die Stelle der „Nacht" die Schelling'sche „absolute Identität", so hast du im Flügelkleide der romantischen Phantasie, was die begriffliche Phantasie Schelling's von seinem Schooßkinde, der absoluten Identität aussagt.

Erinnern wir uns dessen, was früher Schelling, nach Anleitung der Spinoza'schen Substanz, vom absoluten Ich gemeldet hatte, und kehren wir den ledernen Handschuh der Phrase um, so sehen wir die Kehrseite mit dem beschrieben, was uns jetzt als Geheimniß der Identität verkündigt wird. Früher hatte es geheißen: die Urform des Ich ist die Form einer Identität, und alle Form der Identität wird erst durch das absolute Ich begründet und kommt nur ihm zu; es ist das Absolute, das unbedingt Gewisse. Jetzt heißt es: die Vernunft ist Eins mit der absoluten Identität; das höchste Gesetz für das Sein der Vernunft und für alles Sein ist das Gesetz der Identität; sie ist das einzige unbedingt Gewisse. Früher hieß es: das Ich ist nur, weil es ist, es ist unendlich durch sich selbst gesetzt, schlechthin reines, ewiges Sein. Jetzt heißt es: zum Wesen der Identität gehört schlechthin, zu sein; sie kann nie aufgehoben werden, ihr Sein ist eine ewige Wahrheit. Früher hieß es: das absolute Ich enthält alles Sein, alle Realität; es ist in materialer wie in formaler Beziehung der Inbegriff aller Realität. Jetzt heißt es: Wesen und Form oder Art des Seins der absoluten Identität sind Eins; zu ihrem Sein gehört auch Materie, d. h. Materie drückt für ihre Potenz ebenfalls die absolute Identität aus. Früher hieß es: das absolute Ich ist unendlich, untheilbar, unveränderlich. Jetzt heißt es: das Wesen der absoluten Identität ist untheilbar, sie ist schlechthin unendlich, ihr Sein ist eine ewige Wahrheit. Früher hieß es: das absolute Ich ist die einzige Substanz, d. h. Alles, was ist, ist nothwendig im Ich, und außer dem Ich ist Nichts. Jetzt heißt es: die absolute Identität ist in Allem, was ist, sie ist das, was schlechthin in Allem ist; sie ist Alles, was ist, selber und ist das erste ursprüngliche

Sein. Früher hieß es: das absolute Ich ist immanente Ursache alles dessen, was ist. Jetzt heißt es: die absolute Identität ist unmittelbarer oder immanenter Grund der Realität. Früher hieß es: das absolute Ich setzt Alles als reine Identität, d. h. Alles gleich mit sich selbst; Ich ist schlechthin Einheit alles dessen, was ist. Jetzt heißt es: in der reinen Identität ist Nichts unterscheidbar; die Dinge sind nicht wahrhaft verschieden, sondern realiter Eins; alle stellen, in der Totalität angeschaut, die reine und ungetrübte Identität dar.

Man sieht deutlich: der Unterschied zwischen dem Früher und dem Jetzt, dem absoluten Ich und der absoluten Identität reducirt sich auf die Eigenthümlichkeit der Phrase, von welcher in Shakespeare's „Was Ihr wollt" der Narr sagt: eine Redensart ist nur ein lederner Handschuh für einen witzigen Kopf; wie geschwind kann man die verkehrte Seite herauswenden! Die absolute Identität, als absolute Totalität angeschaut, ist nichts Anderes, als der bloße abstracte Begriff eines von allem bestimmten Inhalt entleerten Weltganzen, in Einheit angeschaut mit dem ebenso leeren Begriff eines vorgestellten Weltgrundes. Und das Haarseil dieses logischen Wechselbalgs wird nun durch die Fülle der Erscheinungswelt und den Reichthum des Lebens künstlich hindurchgezogen. Jean Paul hat auch hier wiederum den Nagel auf den Kopf getroffen, wenn er im Jahre 1802 an Jacobi schreibt: Schelling's Absolutsystem halte ich für eine magnetische Metapher; es ist in seiner Stärke nur der Abklatsch von Jacobi's Spinoza; bei seiner Vernichtung des Subject = Object's im Absoluten vergißt er die Hauptschwierigkeit: in der Endlichkeit beide zu construiren!

Er vergißt, fügen wir hinzu, daß Kant's Scharfsinn die Weltidee als ein absolutes Ganzes kritisch vernichtet hat, indem er das diesem leeren und eingebildeten Begriffe, wovon in keiner möglichen Erfahrung eine Anschauung möglich ist, zum Grunde liegende täuschende Blendwerk aufdeckte, welches nun der romantische Philosoph mit genialem Blick und kühnem Geiste restaurirt. Die Phantasie ist es, welche

in ihrem ästhetischen Bedürfnisse nach einer in sich abgeschlossenen Weltanschauung die von der Erfahrung leer gelassenen Lücken durch Einbildungsvorstellungen auszufüllen strebt und aus begriffslosen Anschauungen leere Formeln webt. Dies war ein Abfall nicht etwa blos vom Buchstaben der Kant'schen Philosophie, sondern von ihrem eigentlichen Kern und Geist. In diesen Abfall vom kritischen Philosophiren in einen neuen Dogmatismus der begrifflichen Phantasie war Schelling durch Fichte's transscendentale Grundanschauung vom absoluten Ich hereingezogen worden und hatte unaufhaltsam, und „ohne auszuschnaufen", seinen romantischen Ritt bis zur absoluten Identität fortgesetzt, wo Alles Nacht wird und Einerlei.

5.

Nach sechsjähriger, unausgesetzter literarischer Production war Schelling auf den Punkt der Erschöpfung gekommen. Er bedurfte der Sammlung, der Orientirung an einem Andern, der Wiederbelebung durch neue Impulse. Diesen Dienst leistete ihm sein um fünf Jahre älterer Studiengenosse Hegel, der aus der stillen Verborgenheit seines Hauslehrerlebens im Januar 1801 in die geistige Atmosphäre Jena's eintrat, um dort als Lehrer der Philosophie sich zu habilitiren. Mit lebhafter Theilnahme zwar war er der literarischen Thätigkeit seines jüngern Freundes seit Jahren gefolgt; aber er hatte dabei den Kern seiner geistigen Eigenthümlichkeit selbständig ausgebildet, so daß er im November 1800 an Schelling schreiben konnte, daß er auch ein System habe schaffen müssen, jedoch hoffe, daß sie sich als Freunde begegnen würden.

Die eigenthümliche Geistesrichtung und persönliche Lebenserscheinung ihres gemeinsamen Studiengenossen Hölderlin hatte auf Schelling und Hegel in verschiedener Weise eingewirkt. Die Doppelmacht des Hölderlin'schen Genius hatte jeden von beiden vorwaltend an einer andern Seite ergriffen. War in Hölderlin die lebendigste Empfindung und phantasievolle Anschauung des hellenischen Alter-

thums und des klassischen Ideals dem ächt germanischen Zuge der schwärmerisch-romantischen Auffassung der Natur zu jener innigen Einheit verschmolzen, die uns in seinem „Hyperion" nicht minder, wie in seinen Oden und Elegien so wunderbar anweht; so sah sich Hegel vorzugsweise von dem hellenischen Ideale Hölderlin's, Schelling dagegen von dessen romantischem Zuge zur Natur und deren poetisch-phantasievoller Anschauung fortgerissen. Mit dieser letzten Richtung verband sich bei Schelling das theologische Element, das aus seinen Tübinger Studien nur schwach fortwirkte, in der Weise, daß es ihn auf die Phantasiewelt der religiösen Mythen des Alterthums wies. Bei Hegel dagegen paarte sich mit jener Hölderlin'schen Liebe zum hellenischen Ideale aus seiner gleichfalls theologischen Studienrichtung das historisch-positive Element der Theologie. Trat nun bei Beiden gleichzeitig die an Kant sich anknüpfende philosophische Geistesrichtung als ein weiterer einflußreicher Factor hinzu; so nahm wiederum bei jedem dieser Impuls eine der Eigenartigkeit ihres Wesens entsprechende verschiedene Wendung. Bei Schelling trat gegen die überwältigende Macht des von der neuen Philosophie ausgehenden Impulses das sachlich-historische Interesse der Theologie in den Hintergrund, und die zurückbleibende Vorliebe seines Geistes für die in der religiösen Vorstellungswelt wirksame Phantasiethätigkeit ging bei ihm in die Dienste der Philosophie über. Bei Hegel's nüchterner und überwiegend verständiger Geistesrichtung dagegen ging über dem Interesse am sachlich-historischen Inhalte der Theologie das Interesse an der Form der mythischen Vorstellung verloren. Und wenn endlich bei beiden die verschiedenen Grundrichtungen ihres Geistes sich mit der gemeinsamen Bezugnahme auf die Consequenzen der praktischen Vernunftpostulate Kant's zu einem Knotenpunkte verschlangen; so waren wiederum die von diesem Schwerpunkt ausgehenden Ergebnisse bei Beiden ganz verschiedener Art. Bei Schelling nahm das praktische Interesse durch Vermittelung der teleologischen Tendenz der Phantasie die Richtung auf die Kunst, um erst von hier aus,

in der Weise der romantischen Schule, wieder an die Religion anzuknüpfen. Bei Hegel's vorwaltend praktischer Verstandesrichtung nahm die teleologische Tendenz die Wendung auf das eigentlich ethische Ziel als solches.

Der Bildungsgang, den Schelling bis zu der Zeit, da Hegel in Jena eintraf, durchlaufen hatte, lag in der von uns betrachteten Reihe literarischer Documente vor der Oeffentlichkeit. Hegel dagegen hatte von den Arbeiten, in welchen sich seine wissenschaftliche Selbstbildung vollendete, Nichts veröffentlicht. Während Hegel zwar der Kant'schen Philosophie schon vom Tübinger Stift her nicht fremd geblieben war und neben dem Studium von Kant's Kritik der praktischen Vernunft, der Metaphysik der Sitten und der Rechts- und Tugendlehre in der Zeit seines Frankfurter Hauslehrerlebens auch der Fichte'schen Wissenschaftslehre seine Aufmerksamkeit nicht entzogen hatte, waren es doch vorzugsweise nur die Schriften seines Freundes, durch welche er sich mit der lebhaften philosophischen Bewegung der Gegenwart im Zusammenhang erhielt. Und wie er jene Kant'schen Werke mit der Feder in der Hand studirte, stellte er seine aus dem Studium der Griechen gewonnenen, in Gefühl und Anschauung unmittelbar bei ihm feststehenden abweichenden Ansichten, ohne sich auf Kant kritisch einzulassen, nur einfach daneben. Hegel stellte Kant's Gedanken unter die Controle des griechischen Alterthums; Schelling betrachtete Kant durch die Brille der Fichte'schen Wissenschaftslehre. So geht durch die Arbeiten, welche Hegel in der sechsjährigen Periode seiner geräuschlosen Selbstbildung für sein eigenes geistiges Bedürfniß niedergeschrieben hatte, ein Grundzug, der ihn von Schelling wesentlich unterschied. Letzterer mochte sich, wie er schon im Beginne dieser Periode (1795) an Hegel schrieb, nicht in den Staub des Alterthums begraben, wenn der große Gang der Zeit den Menschen alle Augenblicke auf- und mit sich fortreiße. Hegel dagegen vergewisserte sich in gründlich eingehenden historischen Studien mit dem historisch-positiven Gehalt des Alterthums auch seines Geistes und stählte sich die philosophische Kraft am

historischen Stoffe. Schelling operirte, den von ihm sogenannten Kant'schen Buchstabendienern gegenüber mit dem vermeintlichen Geiste der kritischen Philosophie, zu dessen Verständniß er sich durch Fichte geführt glaubte. Er suchte diesen Geist des Kriticismus, selbst kritiklos, mit Hülfe des Phantasiedenkens, von Stufe zu Stufe immer weiter hinaufzupotenziren, bis sich ihm das Sublimat dieses Geistes endlich bis zur absoluten Identität verdünnt und in die Höhe getrieben hatte. Hegel seinerseits verwandelte sich das philosophische Problem in ein historisches, studirte Platon's Schriften und den für die Kenntniß der griechischen Philosophie so wichtigen Sextus, genannt der Empiriker, so daß uns antike Vorstellungen und Begriffe, namentlich aber platonische Ansichten und Windungen überall in seinen philosophischen Aufzeichnungen der Frankfurter Periode begegnen. Sich auf ähnliche Weise am Gehalt und Geist des Alterthums geschichtlich zu orientiren, dazu fehlte Schelling die Geduld und bei seinem rastlosen Produciren für die Oeffentlichkeit auch die Zeit.

Blieb nun seinerseits Hegel schon durch sein Eingehen auf die griechische Philosophie innerlich von Kant ziemlich entfernt; so kamen dazu noch seine fortgesetzten historisch-theologischen Studien und die Einflüsse theologischer Mystiker, eines Meister Eckart und Tauler, mit deren Schriften er in Frankfurt eine wenngleich vorerst nur oberflächliche Bekanntschaft gemacht hatte. Hegel's ungedruckte Ausarbeitungen aus der frühern Zeit seines Hauslehrerstandes bestanden in einem, im Sinne der Lessing'schen Aufklärung verfaßten, vollständigen Leben Jesu, daneben in exegetischen Auseinandersetzungen, in Reflexionen über romantisch-dogmatische Begriffe des Christenthums, kirchengeschichtlichen Erörterungen und Untersuchungen über das Verhältniß von Kirche und Staat. Er dachte über positive Religion, wie Lessing's Nathan, aber er wandte seinen Blick vergleichend rückwärts und fragte, woher das Positive in der Religion komme, das er nicht kritisiren, sondern als geschichtliches Product verstehen und Vernunft darin finden will. Er kam

noch in Frankfurt auf die Kritik des Begriffs der positiven Religion zurück, verglich die griechische Religion mit der christlichen Religion, das klassisch-Heidnische mit dem ursprünglich Christlichen. Er verlangte die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus zu begreifen durch Erhebung über den Standpunkt der Reflexion, welche das Eine Leben in Unendliches und Endliches trenne. Er bestimmte die Religion als Erhebung des Menschen nicht vom Endlichen zum Unendlichen, sondern des endlichen Lebens zum unendlichen Leben, welches letztere man als lebendige Einigkeit des Mannichfaltigen einen Geist, den Geist des Ganzen nennen könne. Indem er das Wesen des Cultus, die Bedeutung des Opfers, den Sinn der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit zu begreifen strebte, wurde ihm die Philosophie selbst unter die Formel der Religion gestellt und zur reflectirenden Erhebung des endlichen zum unendlichen Leben gemacht, so daß die Philosophie mit der Religion aufhören solle.

Am Schluß der Frankfurter Periode endlich ging Hegel an die schriftliche Conception seines philosophischen Systemes selbst, das schon in seinem Ausgangspunkt und Prinzip mit dem Kant'schen Philosophiren so wenig, als mit dem Fichte-Schelling'schen Systeme sich berührte und in seiner Gliederung an das antike Eintheilungsprinzip in Logik und Metaphysik, Physik und Ethik sich hielt. Von dem durch Kant geforderten kritischen Wege nüchterner Forschung naiv abstrahirend und durch keinen Zweifel im Zutrauen zu der Richtigkeit seiner auf historischem Wege gewonnenen Anschauungen gestört, beginnt er von vornherein dogmatisch zu philosophiren. Kant's kritische Lebensarbeit war für ihn so gut wie nicht vorhanden, sie genirte ihn nicht. Sein System ging einfach aus dem Bedürfniß seines Geistes hervor, sich das Ganze der Welt und des Lebens in einer inhaltsvollen Anschauung auseinanderzulegen, in einer ordnungsvollen Form vorzustellen, mittelst der denkenden Reflexion sich ein geschlossenes Bild der Welt nach dem in seiner Seele liegenden hellenischen Ideal der lebendigen menschlichen Natur zu entwerfen. Er wollte eine Darstellung des Universums nach der plato-

nisch-pythagorischen Ansicht als eines lebendig beseelten Wesens, als eines schönen Kosmos, als eines großen Organismus liefern. Dies war ganz die ästhetische Ansicht der Dinge, wie sie das Alterthum aufgestellt hatte. Das Leben des Geistes wurde in das Leben des All hineingedichtet und das unendliche Leben als Geist im Universum auseinandergelegt, welchen Charakter eben nur die Einbildungskraft dem Universum geliehen hat. Was Kant ein für allemal zu verpönen sich alle erdenkliche Mühe gegeben hatte, das wurde, ohne alle Rechtfertigung, ohne alle kritisch-vorbereitende Untersuchung, naiver Weise wieder von dem dogmatischen Philosophen zum Vorschein gebracht. Die Einbildungskraft, deren metaphysische Schwärmereien Kant aufgedeckt und aus dem Felde der Philosophie glücklich zurückgewiesen zu haben gemeint war, ging mit der Verstandesreflexion einen neuen bedenklichen Bund ein und wurde zum Phantasiedenken, zur begrifflichen Phantasie, welche an keine Kritik und Controle des Verstandes sich kehrt. Nur daß es Hegel verstand, was Schelling nicht vermochte, die Knotenpunkte der über das Universum sich ausspannenden Phantasie wieder zu festen Begriffen zu verdichten. In der Sache bewegt sich auch Hegels Philosophiren auf eben demselben Boden des phantasirenden Denkens, wie das Schelling'sche.

So verschieden auch im Einzelnen die Hegel'sche Naturphilosophie von der Schelling'schen war; so hatten sie doch beide nicht blos die allgemeinen Resultate der damaligen empirischen Naturwissenschaft gemein, auf welche sich Hegel's Speculationen so gut wie die Schelling'schen stützten, sondern auch den Grundgedanken der Selbstoffenbarung und Selbstanschauung des Absoluten in der Stufenfolge der Naturprozesse. Nur die Grundbestimmung des Absoluten als Geist ist Hegel eigenthümlich, und um auch in diesem Punkte Hegel beizukommen, setzte Schelling in aller Eile an die Spitze seiner „Darstellung" des absoluten Identitätssystems die Vernunft, welche mit dem Gesetze der Identität Eins sei.

Beide also, dies ist offenbar, hatten die kritische und von gründlicher Erfahrungsforschung geleitete Weise des Philosophirens mit der dogmatischen vertauscht, die (um mit Kant zu reden) kein Mißtrauen in ihre Grundsätze setzt und ohne Prüfung derselben ihren Gang gravitätisch fortsetzt, um die vom Kriticismus als phantastischen Ungedanken aufgedeckte Systematisirung des Weltganzen zu versuchen. Beide hatten die von Kant so energisch betonte Beschränkung der Tendenz des Erkennens auf die Erscheinungswelt kühnlich überschritten und mit Hülfe des begrifflichen Phantasiedenkens das Ansich der Dinge unter dem mystischen Namen des Absoluten in den Bereich der Erkenntnißmöglichkeit hineingezogen. In den ausgespannten Rahmen dieses mit dem Anspruch auf absolute Erkenntniß sich brüstenden Phantasiedenkens hatten beide die zerhauenen Knotenpunkte der naturwissenschaftlichen Erfahrung hereinzuzwängen sich bestrebt und eine naturphilosophische Theorie aufgestellt, die bei aller Verschiedenheit im Einzelnen und in der Systematisirung des empirischen Stoffes doch wesentlich auf gleichem Grunde beruhte. Beider Philosophie endlich trat mit dem Anspruch auf, die mit der Phantasie ergriffene Anschauung des Weltganzen als System aus der gemeinsamen Wurzel eines einzigen Grundgedankens, wie aus einem lebendigen Keime, sich entfalten und herausschälen zu lassen.

Und welche Verschiedenheit herrschte gleichwohl, bei aller solcher Uebereinstimmung in der Grundlage und in den Grundzügen, in beiden Systemen, mögen wir nun auf die Entstehungsweise oder auf die Grundtendenz oder auf die Form derselben sehen!

Wie Schelling in dem sich selbst überstürzenden Taumel seines rastlosen Producirens allmählich bis an die Schwelle seines Identitätssystems „getrieben" worden war und alsbald nach Hegel's Ankunft in Jena das letzte Wort gesprochen hatte, das ihn von Fichte scheiden und ihm, dem neuangekommenen Freund und Rivalen gegenüber eine feste Position geben sollte, dies haben wir gesehen. Die Unsicher-

heit, welche einem Philosophiren ankleben mußte, das von der kritischen Philosophie ausgehen wollte und doch unter der Oberherrschaft der Phantasie und unter den fortwährend sich aufdringenden Einflüssen gleichzeitiger philosophischer Bestrebungen stand, hatte sich bei Schelling in jedem Schritte beurkundet, den er für die Aufstellung seines Systems gethan hatte. Bei Hegel stand von Anfang an in seinem hellenischen und christlichen Ideale der dogmatische Gedankenkeim fest, aus welchem sich in stetigem und sicher fortschreitendem Gange der Inhalt des Systems entwickelte, welches seinem innersten Kerne nach ein theologisch-platonisches, seiner ursprünglichen Form nach gewissermaßen ein theosophisches, ein System des sichselbstanschauenden Absoluten war; Schelling dagegen wurde auf den zuletzt ausgesprochenen Grundgedanken seines Systems, das Prinzip der absoluten Identität, durch den Versuch getrieben, vom Idealismus der Wissenschaftslehre aus die Natur zu construiren. An Kant anknüpfend hatte Schelling, dem durch Fichte's Wissenschaftslehre gegebenen Impulse folgend, durch sein Philosophiren die kritische Philosophie recht eigentlich ihrem Geiste nach fortzuführen und zu vollenden gedacht, ohne von dem kritischen Geiste Kant's soviel in sich aufgenommen zu haben, um zu ahnen, daß er sogleich mit dem ersten Schritte, den er mit Fichte über Kant hinausgethan zu haben meinte, mit dem Ausgangspunkte, der Grundtendenz und dem Ziele der Kant'schen Philosophie in den offenbarsten Widerspruch gerathen war und mit jedem weitern Fortgehen auf diesem Wege in dem Abfall von den großen kritischen Prinzipien Kant's sich mehr und mehr befestigte.

Wurde hierdurch Schelling der eigentliche Vertreter der philosophischen Romantik, in Tendenz und Gesinnung der Genosse der Väter der romantischen Poesie; so stand Hegel's Philosophie von vornherein nicht in diesem unmittelbaren und ursprünglichen Zusammenhang weder mit der kritischen Philosophie, noch mit deren Contrafissur in der Fichte'schen Wissenschaftslehre. Er stand zu beiden von Anfang an nicht, wie Schelling, in der Sonnennähe, sondern in der

Sonnenferne. Er hatte sich durch beide die Kreise seines an den Brüsten der griechischen Philosophie groß gewordenen Denkens gar nicht eigentlich stören lassen und dessen Ergebnisse von vornherein gar nicht zu Kant und Fichte in eine vergleichende Beziehung gesetzt. Seine philosophische Grundanschauung wurzelte nicht in dem durch Kant und Fichte gegebenen Anstoß, sondern im Geiste des Alterthums und in der Grundanschauung der positiven Religion selbst. Ihm hatte sich durch die Eigenthümlichkeit seines Geistes und den Gang seiner Studien das philosophische Problem so sehr in ein historisches verwandelt, daß der Inhalt seines Systems sogleich mit dem positiven Gehalt der Geschichte, der Anschauung des Göttlichen als Geist zusammenfloß. Sein System ist auf den Anspruch gegründet, die begriffene Geschichte des klassisch-heidnischen, wie des christlichen Ideals der lebendig menschlichen Natur zu sein, und auf die Ausgestaltung dieses Systems warf der Kant'sche Kriticismus und der Fichte'sche Idealismus kaum mehr, als blos vorübergehend ein untergeordnetes Streiflicht.

Schelling's und Hegel's Systeme sind beide dogmatisch, aber beide von ganz verschiedenen Ausgangspunkten her. Schelling construirte seine Anschauung des Weltganzen vom Standpunkt der genialen künstlerischen Production, das Universum vom Ich aus; Hegel erschaut aus dem vorausgesetzten realen Kunstwerke des Universums, dem schönen lebendigen Kosmos das Ich, den absoluten Geist. Schelling schematisirt das Weltall nach der Formel der leeren Identität von Natur und Geist, die sich wie ein abstracter Faden durch die Construction des Ganzen zieht; nach dem Schema dieser Identität hält bei ihm das Weltall seinen rythmischen Tanz. Hegel schaut das Weltganze in dem lebensvollen Begriffe einer Selbstoffenbarung des Geistes an, der aus seinem Andern, der Natur, ewig in sich selbst zurückkehrt. Vor Schelling voraus hatte endlich Hegel das logische Element, auf welches er in Verbindung desselben mit dem Metaphysischen den größten Werth legt, während sich

Schelling's gährende Phantasie niemals mit demselben in ein reines Verhältniß zu setzen verstand.

6.

In seiner kernhaften Eigenthümlichkeit stand nun aber das ursprüngliche System Hegel's, wie er dasselbe mit nach Jena brachte, so ganz außerhalb des Zusammenhangs mit dem damaligen öffentlichen Gang der Philosophie, in welchen sich Schelling seit Jahren, selbstthätig eingreifend, mit aller Zuversicht hineingestellt hatte, daß für den mit Einem Sprunge in die philosophische Atmosphäre Jena's hineintretenden Hegel die Verbindung und Wechselwirkung mit Schelling kaum willkommener sein konnte, als Letzterm für seine damalige Situation die unmittelbare Nähe des Jugendfreundes so recht zur gelegensten Zeit kam. Der nächste öffentliche Dienst, welchen Hegel Schelling leistete, war die Schrift, mit welcher sich zugleich Hegel selbst beim philosophischen Publikum einführte.

Im Juli 1801 erschien Hegel's Schrift: „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie", als eben kurz vorher die Schelling'sche „Darstellung" des Identitätssystems im zweiten Heft des zweiten Bandes der „Zeitschrift für speculative Physik" ausgegeben worden war. Hegel setzt in dieser Abhandlung auseinander, daß im Prinzip des Ich oder des reinen Bewußtseins bei Fichte zwar von einer Identität des Subjectiven und Objectiven die Rede sei, diese bleibe jedoch nur eine subjective Identität beider. Schelling dagegen stelle dem subjectiven Subject-Object Fichte's das objective Subject-Object in der Naturphilosophie entgegen und stelle beide in einem Höhern, als das Subject ist, als vereinigt dar. Bei Fichte werde das Prinzip der Identität nicht zugleich Prinzip des Systems, sondern dasselbe werde aufgegeben, sowie das System sich zu bilden anfange, und dieses vermöge die Vielheit von Endlichkeiten nicht durch die ursprüngliche Identität in den Brennpunkt der Totalität oder zur absoluten Selbstanschauung zusammenzufassen. Bei Schelling da-

gegen sei das Prinzip der Identität absolutes Prinzip des ganzen Systems, was dadurch erreicht werde, daß beide Seiten, das Subject wie das Object, als Subject-Object gesetzt werden, so daß in jedem von beiden sich das Absolute darstelle und sich vollständig nur in beiden finde, als ihr absoluter Indifferenzpunkt beide in sich schließe, beide gebäre und sich aus beiden gebäre. In der absoluten Identität seien Subject und Object auf einander bezogen und damit vernichtet; sie seien darin aufgehoben, aber weil sie in der Identität sind, so bestehen sie zugleich, und dieses Bestehen derselben sei es, was ein Wissen möglich mache. Eine Identität, sagt Hegel, welche durch Vernichtung der Entgegengesetzten bedingt ist, ist nur relativ; das Absolute ist darum die Identität der Identität und Nichtidentität; im Absoluten ist Entgegengesetztsein und Einssein zugleich, und die Identität muß sich als Totalität construiren. Fichte hat nur Eins der Entgegengesetzten in das Absolute gesetzt; es müssen aber beide in's Absolute und das Absolute in beide Formen gesetzt werden, zugleich aber müssen beide als Getrennte bestehen, so daß das Subject subjectives und das Object objectives Subject-Object ist. In der Transscendentalphilosophie ist das Subject als Intelligenz die absolute Substanz und die Natur ist als Object ein Accidenz; in der Naturphilosophie ist die Natur die absolute Substanz und das Subject oder die Intelligenz nur ein Accidenz. Der höhere Standpunkt, der die Einseitigkeit beider Wissenschaften aufhebt, ist nun weder ein solcher, in welchem die eine oder die andere Wissenschaft aufgehoben und entweder nur das Subject oder nur das Object als Absolutes behauptet wird, noch ein solcher, in welchem beide Wissenschaften vermengt werden. Ihrem Zusammenhange nach ist jede dieser beiden Wissenschaften der andern gleich; jede ist der Beleg der andern, und Alles ist nur in Einer Totalität. In jeder sind beide Pole des Erkennens und des Seins. Beide haben also auch den Differenzpunkt in sich. Nur ist in dem einen Systeme der ideelle, in dem andern der reelle Pol überwiegend; in dem einem System ist Erkennen die Materie und Sein die

Form, im andern ist Sein die Materie und Erkennen die Form. In beiden ist das Absolute dasselbe, und deswegen müssen beide in Einer Continuität, als Eine zusammenhängende Wissenschaft betrachtet werden, da beide als Pole der Indifferenz in dieser selbst zusammenhängen. Der Indifferenzpunkt aber, nach welchem beide streben, ist das Ganze, als eine Selbstconstruction des Absoluten vorgestellt, d. h. als die Anschauung des sich selbst gestaltenden und in vollkommener Totalität objectiv werdenden Absoluten, d. h. die Anschauung der ewigen Menschwerdung Gottes.

Auf diese Weise hatte Hegel den Standpunkt des Identitätssystems seines Freundes im Unterschiede vom subjectiven Idealismus der Fichte'schen Wissenschaftslehre als absoluten Idealismus charakterisirt. Er hatte dies mit so viel reinlicher Klarheit und logischer Präcision, so bündig und in so verständigem Zusammenhange gethan, daß ihm dafür Schelling nothwendig zu großem Danke verpflichtet sein mußte. In einem Brief an Fichte vom 3. October 1801 berief sich darum Schelling auf die Hegel'sche Schrift als auf ein Buch von einem sehr vorzüglichen Kopf, und erst in diesem Briefe entwickelte Schelling selbst Fichte die specifische Differenz ihrer Ansichten ebenso ausführlich und klar, als bestimmt und entschieden. Sein bisheriges unsicheres Hinüber- und Herüberschwanken hatte jetzt den festen Mittelpunkt der Selbstorientirung gefunden und hatte zugleich die Genugthuung, vor dem philosophischen Publikum in seine Selbständigkeit, Fichte gegenüber, sich eingesetzt zu sehen.

Für Hegel selbst entstand freilich durch diese Schrift über die Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems wenigstens zunächst der Schein, als ob sein eigenes Verhältniß zu Schelling ein bloßes Abhängigkeitsverhältniß sei, als ob der in Jena neu auftretende philosophische Kopf sich zu Schelling in ähnlicher Weise, wie einige Jahre früher dieser zu Fichte's Wissenschaftslehre, wesentlich nur als Commentator verhalte. Da das philosophische Publikum von Hegel's eigenem Systeme noch Nichts wußte, so konnte der Ausleger und Explanator des Iden-

titätssystems nicht wohl anders, denn als ein Anhänger desselben, als ein Schellingianer vom reinsten Wasser gelten. Und es war darum gar nicht zu verwundern, daß eine Meßrelation in der Stuttgarter „Allgemeinen Zeitung" auf Veranlassung jener ersten Schrift Hegel's über Fichte und Schelling die Nachricht verbreitete: „Schelling habe sich aus seinem Vaterlande einen rüstigen Vorfechter geholt und thue durch denselben dem staunenden Publikum kund, daß auch Fichte tief unter seinen Ansichten stehe." Ebensowenig aber war es zu verwundern, daß Hegel, welcher (wie ihn Schelling damals bezeichnete) ein gar kategorischer Mensch war und nicht viele Umstände machte, wo es die Sache galt, im guten Bewußtsein seiner Selbständigkeit den Autor jener Nachricht „mit klaren Worten für einen Lügner" erklärte. Dies konnte sich nun Jener wechseln lassen. Daß er gleichwohl Recht habe, dies stand beim philosophischen Publikum, welches sich auf die feinern Unterschiede in der philosophischen Physiognomie beider nicht einließ, um so mehr als ein Axiom fest, als das Jahr 1802 unter der Firma: „Schelling und Hegel" ein „kritisches Journal der Philosophie" auf den literarischen Markt brachte, worin beide Herausgeber ihre Arbeiten ohne Namensunterschrift gaben und dadurch stillschweigend erklärten, daß sie beide als Ein Mann vor das Publikum zu treten und ihre Philosophie recht eigentlich als ein Compagniegeschäft anzusehen gewillt waren. Und wenn es gelegentlich auch wohl geradezu „unsere" Philosophie hieß, so war dies keine Nebensache, keine Phrase bloßer Anlehnung, sondern der Ausdruck der vollkommenen wissenschaftlichen und persönlichen Einheit, in welcher sich beide Männer im innersten Kern ihrer philosophischen Standpunkte damals verbunden wußten. Es war ein geistiges Verhältniß ähnlicher Art, wie der damals zwischen Schiller und Göthe bestehende Freundschaftsbund, ruhend auf dem Grunde gegenseitiger Anerkennung ihrer Selbständigkeit und getragen von dem Bewußtsein ihrer wesentlichen Uebereinstimmung, in welcher das Bewußtsein des Unterschiedes der beiderseitigen Eigenthümlichkeit in der Einheit gleichen Strebens auf-

gehoben war und jeder Theil sich durch das Gedankenkapital, wie durch die Darstellungsweise des Andern nach einer oder der andern Seite in seiner eigenen philosophischen Thätigkeit gefördert sah.

Gleichviel, ob sich Hegel, da er die Differenz zwischen Fichte und Schelling darlegte, seiner eigenen Differenz mit Letzterm bewußt war oder nicht: sie trat gegen die wesentliche Uebereinstimmung mit ihm in einer gemeinsamen Grundanschauung vorerst in den Hintergrund. Er bedurfte bei seinem öffentlichen Hervortreten nothwendig eines Anknüpfungspunktes, um sein auf anderm Boden erwachsenes System in den Conversationssaal der philosophischen Republik einzuführen. Was konnte es für ein besseres Mittel hierzu geben, als Schelling's Name und Ruhm? Er bedurfte einer Formel, um seinen eigenen philosophischen Standpunkt, die Selbstanschauung des Absoluten als Geist, als Glied in die Continuität der philosophischen Bewegung der Gegenwart einzureihen. Was lag ihm für diesen Zweck näher, als die Schelling'sche absolute Identität, in welcher ebensowohl der Zusammenhang mit Fichte, als der Unterschied von diesem sich kundgab? Ob Hegel's eigene Grundanschauung vollständig und ohne Rest in dieser Schelling'schen Formel aufging oder nicht, und ob diese Formel für die Dauer auch wirklich vorhalten werde, um den Vollgehalt des Hegel'schen Prinzips entsprechend auszudrücken, dies durfte jenem nächsten Zwecke gegenüber billig außer Acht bleiben. War nur erst einmal der neue delische Schwimmer in dem philosophischen Strome der Zeit einigermaßen bekannt geworden, so mochte es hinterher immer noch Zeit sein, zu entscheiden, ob nicht die Schwimmhosen der Schelling'schen Identität als zu eng und unbequem mit einem tauglicheren Gewande zu vertauschen wären. Genug, Hegel adoptirte schon in seiner Schrift über die Differenz Fichte's und Schelling's die absolute Identität nicht blos als Mittel zur Auslegung des Schelling'schen Standpunktes, sondern auch zur Darlegung des Standpunktes, auf welchen er sich selbst in der Einleitung zu der gedachten öffentlichen Habili-

tationsschrift vor dem philosophischen Publikum stellte. Er trat hier wenigstens formell entschieden unter den Einfluß Schelling's; aber unter dieser Hülle des Anschlusses an den absoluten Identitätsstandpunkt tritt doch zugleich unmittelbar seine selbständige Eigenthümlichkeit nach einer Seite hervor, von welcher wir sofort wiederum umgekehrt Hegel's Einfluß auf Schelling deutlich genug gewahr werden.

Dieser Einfluß läßt sich in Schelling's nächsten Schriften deutlich nachweisen. Schon die mündlichen Unterredungen der beiden Freunde hatten alsbald nach Hegel's Ankunft in Jena für Schelling die Folge, daß er seiner „Darstellung" des Identitätssystems in den ersten funfzig Paragraphen eine Art von metaphysischem Unterbau zu geben suchte, um sich dem Neuangekommenen gegenüber behaupten zu können. Allmählich wirken die Hegel eigenthümlichen Anschauungen immer positiver als Fermente im Schelling'schen Philosophiren; er verarbeitet dieselben in seinen eigenen Anschauungskreis, und daraus erkärt sich ein guter Theil der Abweichungen, die sich von da an in Schelling's Schriften von seinen frühern Ansichten finden. So ziemlich Alles, was Hegel seitdem schriftlich äußerte, brachte Schelling alsbald ebenfalls in seiner zerflossenen Weise vor, um dasselbe doch auch gesagt zu haben und sich selbst citiren zu können. Er eignet sich auch Hegel's Sprachweise an und sucht dessen Stil nachzuahmen. Er spricht von der absoluten Vernunft, vom Begriff, vom Ansich und Fürsich, von der Idee und Ideen, von der Dreieinigkeit des Absoluten, von der ewigen Menschwerdung Gottes, vom Endlichen und Unendlichen, Allgemeinen und Besondern. Kurz: er rekrutirt sich nach allen Seiten mit Hegel'schen Gedanken und Begriffen, die er in die Wiederholung seiner alten Ansichten einstreute.

IV.

Inzwischen behielt Schelling in Bezug auf das Schicksal und den Fortgang der großen philosophischen Revolution, die er seit sechs Jahren verkündigt hatte, guten Muth. Auf

alle Fälle hatte er jetzt an dem „Spätergekommenen", der sich ihm anschloß und mit ihm für das Wintersemester 1801 bis 1802 ein gemeinschaftliches philosophisches Conversatorium und Disputatorium wenigstens ankündigte, einen rüstigen Mitarbeiter gewonnen, und in dieser Stimmung konnte Schelling im Sommer 1801, ehe er noch seine „sthenischen" Erfolge als naturphilosophischer Mediciner in Boklet feierte, getrost in die Welt schreiben, was bisher in der Philosophie geschehen, sei eben nur der Anfang von dem, was noch geschehen werde, und die ganze Sache sei noch weit von ihrem Ende. Am 27. August 1801, an seinem Geburtstage, hatte Hegel für die venia docendi disputirt. In seinem ersten akademischen Semester trug er seinen Zuhörern, unter denen sich ein Bruder Schelling's und der spätere Schellingianer Trorler befanden, Logik und Metaphysik als Privatvorlesung und die Einleitung in die Philosophie als öffentliche Vorlesung vor. Schelling verband eine solche Einleitung, worin er die Idee und den Zweck der „wahren" Philosophie entwickelte, mit seiner Privatvorlesung über das System der gesammten Philosophie, das er „aus seinen Schriften" entwickelte. Für das neue Jahr war das „kritische Journal" als gemeinsames Unternehmen in Aussicht genommen. Während aber Schelling dasselbe vorzugsweise seinem Freunde überließ, wandte er seine eigene Zeit und Arbeitskraft mehr der „Neuen Zeitschrift für speculative Physik" zu, von welcher im Jahre 1802 neben den vier Heften des kritischen Journals ebenfalls drei Hefte erschienen.

1.

Im kritischen Journal ist nur der Antheil Hegel's wahrhaft bedeutend gewesen. Nur ein Viertheil etwa kam aus Schelling's Feder; und diese Arbeiten waren sowohl Hegel's gründlichen Arbeiten gegenüber, als auch im Vergleich mit Schelling's bisherigen Schriften nur von untergeordnetem Belang. Das erste Heft wurde mit einem „Gespräch zwischen dem Verfasser und einem Freunde" eröffnet: „Ueber das absolute Identitätssystem und sein Ver-

hältniß zum neuesten (Reinhold'schen) Dualismus". Der Verfasser des Gesprächs war Schelling, und der Freund, mit welchem er dasselbe wirklich gehalten hatte, kein anderer, als Hegel selbst. Es galt, dem „würdigen Reinhold den Prozeß zu machen", wie der Verfasser selbst erklärt. Noch vor Jahresfrist konnte zwischen Schelling und Fichte der Plan eines gemeinsamen kritischen Journals besprochen werden, woran auch Reinhold sich als Mitherausgeber betheiligen sollte. Durch Hegel's kategorisches Wesen wurde jetzt Schelling von seiner bisherigen günstigen Meinung über Reinhold um so schneller geheilt, als dieser in seiner neuen Verbindung mit Bardili so eben das erste Heft der „Beiträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie" (1801) herausgegeben hatte. Hegel hatte am Schlusse seiner „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems" noch nachträglich Reinhold's Ansicht über beide Systeme besprochen und daneben dessen eigene philosophische Ansicht, die sich jetzt an Bardili's Standpunkt anschloß, zunächst durch sachliche Beurtheilung, zugleich aber auch hin und wieder in ironischem Tone vornehmer Herablassung abgefertigt.

Reinhold's Auffassung und Beurtheilung des Schelling'schen transscendentalen Idealismus war zwischen den beiden Freunden in Jena zum Gegenstande ausführlicher Erörterungen geworden, wobei Hegel gemüthlich seine Prisen schnupfte und Schelling aufstachelte, seinem Unwillen über Reinhold's Recension seines Idealismus in bittern Schmähungen und übermüthiger Verspottung Luft zu machen. Als der „Freund" am Schlusse des Gesprächs dem Verfasser rieth, dasselbe ohne Weiteres niederzuschreiben, hat dieser zwar Anfangs einige Bedenken, ein Privatgespräch, das nicht als kunstgerechtes, sondern als natürliches Gespräch auftreten könne, vor das Publikum zu bringen, da sie ja darin unter sich gesprochen hätten, wie sie unter sich zu sprechen pflegten, indem sie einen Hund einen Hund und eine Katze eine Katze genannt hätten. Aber Hegel weiß die Bedenken niederzuschlagen, und das graue Papier der Cotta'schen Handlung in

Stuttgart brachte das Gespräch der beiden Jenaer Freunde zur Kenntniß aller Derer, die zwischen Zürich und Greifswalde an den Schicksalen der Philosophie beim Beginne des neunzehnten Jahrhunderts ein Interesse nahmen. Reiner und Holder! (schrieb tröstend der Schwede Thorild, der damals in Greifswalde sich aufhielt, nach Kiel) achten Sie nicht dieses Geklingels einer Schelle! Glücklich sind Sie, eine so allempörende Insolenz gegen Sich zu haben und doch niemals Ihren eigenen Ton zu verstimmen! — Arg genug war aber auch in dem Gespräch mit dem „würdigen" Reinhold umgesprungen worden. Dieser Reinhold, sagt Schelling, ist mir von jeher ein langweiliger Geselle gewesen, so daß mit ihm mich einzulassen oder ihn zu meinen Gegnern zu rechnen, mich immer viel Ueberwindung gekostet hat. Seine Manier zu recensiren, ist nach dem Muster Nikolai's. Seine Dummheit ist exemplarischer Art, an Verrücktheit grenzend. Seine gekränkte Eitelkeit verwirrt ihm nicht nur den Verstand, sondern benebelt ihm auch die Sinne, daß er mit sehenden Augen nicht sieht. In seinem Kopf ist eine totale Verwirrung, ein förmlicher Wahnsinn. Vor solcher Sinnlosigkeit steht mir der Verstand still. In gröbster Unwissenheit, unwissendster Arroganz gebraucht er seine groben und stumpfen Waffen und zeigt, wie selbst mit der tiefsten Eingeschränktheit sich wenigstens ein instinctartiges Vorgefühl der Vernichtung verträgt, das beim Anblick dessen, worin die Vernichtungskraft liegt, in Angst und kraftlose Zuckungen ausbricht. Seine Darstellung des Identitätssystems ist die von einem trivialen und in seiner Trivialität wieder verbrannten Gehirn zusammengesetzte und von einem Sudler ausgeführte Fratze. Er hat, wie Shakespeare sagt, das Wort (Identität) von irgend einem gescheidten Manne gehört und auf einen Narren angewandt.

In solchen und ähnlichen Kraftausdrücken läßt sich das „sthenische" Genie über seinen wissenschaftlichen Gegner aus. Nicht besser kommt dessen Meister Bardili weg, von welchem, wie wir gesehen haben, bisher Schelling ebenfalls zu lernen verstanden hatte. Dieser Mensch, heißt es, hat

schon früher in der Philosophie gestümpert und sich durch seinen Grundriß der Logik aus der Obscurität emporzuarbeiten getrachtet. Ganz mit der empirischen Psychologie behaftet und ohne alle Ahnung, daß es etwas Speculatives gebe, suchte er den Idealismus empirisch zu widerlegen. Ich habe ihn nie anders gekannt, als in der dicksten Empirie so versunken und ertrunken, und über alles Speculative mit solcher Finsterniß geschlagen, daß er über seine empirische Psychologie auf keine Weise zu bedeuten war. Zu diesem Uebel gesellten sich zwei andere, die oberflächliche Schönschreiberei und die Sucht, die Philosophie durch ihre Geschichte zu studiren, dieser aber durch empirische Psychologie aufzuhelfen. Er ist eine seichte Natur, ein Mensch —

— von dürft'gem Geiste, der sich nährt von Gegenständen, Künsten,
Nachahmungen,
Die alt schon und von Andern abgenutzt, erst seine Mode werden.

Im Sommer 1800 hatte ich mit dem Verfasser selbst eine persönliche Unterredung, die mich völlig in den Abgrund von Absurdität hinabsehen ließ, der sich in diesem Individuum aufgethan hatte. Er ist ein betrogener Mensch, der seine Narrheit für Weisheit, seine Schülerbegriffe für Ideen, sein zusammengestohlenes Exercitium für eine ganz neue Philosophie, sein Flickwerk für Meisterwerk nicht sowohl selbst hielt, als vielmehr durch einen andern Schwachkopf (Reinhold) sich zu halten verführen ließ. Das ganze Buch, seinen Grundriß der Logik, habe ich mir construirt als eine Hülfe der Natur, dadurch nöthig gemacht, daß unglücklicher, aber unvermeidlicher Weise in einen zu tiefster Empirie bestimmten Kopfe von außen einige speculative Ideen gerathen waren, die als ein fremdartiger Stoff nicht eher vertragen werden konnten, bis sie empirisch-psychologisch assimilirt waren. Das Buch ist ein unförmlicher Absceß des Gehirns, gebildet durch die Einwirkung des Idealismus auf ein mit empirischer Psychologie getränktes, durch einige confuse Ideen aus Reinhold'scher Elementarphilosophie und Kant'scher kritischer Philosophie verrücktes und in seiner Ordnung gestörtes Seelenorgan, das sich durch diesen Auswuchs zur Gesundheit zu

reconstruiren suchte. Wir müssen ihn daher nothwendig als Muster und Exempel der Dummheit aufstellen. Reinhold's Lammsnatur ist aber soweit gekommen, einen mit seiner Philosophie überzogenen und lackirten Gassenjungen für einen Philosophen anzusehen. Wie nur dem Kopf nicht alle Hoffnung schwindet, der immerfort an schalem Zeuge klebt! Mich können sie verläumden, schmähen, mitunter auch stören; die Sache aber, die sie lästern, wird den Neid schlechter Zeitgenossen überleben und ist von dem an Zahl kleinen, an Einsicht bei weitem größern Theil schon jetzt für das erkannt, was sie ist. —

In diesem Tone geht es über den Vetter Bardili her. Ueber die Sache aber, von der hier die Rede ist, giebt der „Verfasser" seinem „Freunde", nachdem dieser erwähnt hatte, Reinhold halte Schelling's System für ein Product aus Spinozismus und (Fichte'schem) Dualismus, weil er sich sein ganzes Leben lang in Nichts als Zusammenkneten und Zusammenleimen geübt habe, folgende Aufklärungen. Wie man auch (so heißt es) die höchste Idee der Philosophie in Worte fasse, ob sie als absolute Identität des Denkens und der Ausdehnung, des Ideellen und Reellen, oder wie sonst, ausgesprochen werde, so enthält sie doch von allen diesen Gegensätzen, an sich betrachtet, weder das Eine, noch das Andere; sondern ebendasselbe dem Wesen nach, was ideal ist, ist zugleich auch real; dasselbe, was denkt, ist zugleich auch das, was ausgedehnt ist, so daß in der Natur des durch jene Idee Bezeichneten auch alle Dinge ohne einigen Unterschied des Seins und des Nichtseins, der Möglichkeit und der Wirklichkeit, auf eine nichtzeitliche, ewige Weise enthalten und ausgedrückt sein müssen und also auch nur durch und gleichsam an jener Trennung des Denkens und Seins, die mit dem Bewußtsein und für das Bewußtsein gesetzt wird, heraustreten, sich vom All absondern und in ein zeitliches Dasein übergehen. Jene im Bewußtsein und für das Bewußtsein nothwendige Trennung geschieht aber — weil Eins nur am Andern, der Leib nur an der Seele, die Seele nur am Leibe sich absondern kann von der Ewigkeit — nothwendig

so, daß zugleich auf der einen Seite das Denken als gesetzt durch das Sein, auf der andern das Sein als gesetzt durch das Denken, und der Eine absolute Indifferenzpunkt oder die absolute Identität beider in zwei entgegengesetzte relative Brennpunkte, Identitäts- oder Indifferenzpunkte getrennt erscheint, so daß Denken und Sein doch nicht auseinander kommen, sondern eins bleiben. Bei dieser Bewandtniß der Sache kann jene absolute Identität, die außerhalb des Bewußtseins liegt, nicht Prinzip des Idealismus als Idealismus sein; sie ist aber das Höchste, worauf er geht und worin er sich selbst endigt, nicht wovon er ausgeht (wie es Reinhold nimmt). Der wahre Idealismus beruht einzig auf dem Beweise, daß außerhalb des Bewußtseins und abgesehen von ihm jene Trennung gar nicht existire; dies hat Fichte mit der höchsten Klarheit und Bestimmtheit aufgestellt; das Ich ist nichts anders, als der höchste Ausdruck jenes absondernden Actes. Die Grenze aber, in welche sich der Idealismus einschließt, ist, daß er nicht über das Selbstbewußtsein hinausgeht. Nothwendig zum Setzen der höchsten Existenz, d. h. des Absoluten, ist, daß es nicht zugleich, sondern auf völlig gleiche Weise als unendliche Realität und als unendliche Idealität gesetzt werde. Denn es kann als Absolutes nur unter der Form der Antinomie gesetzt werden, und indem an die Vernunft die Forderung geschieht, es als beides auf völlig gleiche Weise zu setzen, so wird — weil Eins das Andere ausschließt — das Absolute nothwenig als dasjenige gedacht, was an sich weder das Eine noch das Andere, aber ebendeshalb absolut ist. Es darf nicht unter einen der beiden Reflexionsgegensätze fixirt und entweder blos als unendliches Sein oder blos als unendliches Denken ohne alle Antinomie gedacht werden. —

So Schelling. Man sieht, welchen Nutzen für ihn die nüchterne Verstandesklarheit Hegel's hatte und wie er selbst jetzt, nach dessen Vorgang in der Schrift über die Differenz Fichte's und Schelling's, seinen eigenen Standpunkt mit Klarheit und Entschiedenheit nach Hegel's Formeln und Bezeichnungen auszusprechen im Stande ist. Daß

aber Reinhold, der sich damals, zur Beurtheilung Schelling's, nur noch an Schelling's transscendentalen Idealismus halten konnte, darin nichts anders, als den Fichte'schen Standpunkt finden konnte, war ihm nicht zu verargen; schwankte doch Schelling selbst, ehe ihn Hegel's klarer Verstand über sich selbst orientirte, zwischen dem Spinoza'schen Realismus der Naturphilosophie und dem Fichte'schen Idealismus der Transscendentalphilosophie unentschieden hinüber und herüber. Jetzt freilich, fast im Mittelpunkt der Indifferenz oder Identität stehend, giebt er sich mit vornehmer Brutalität gegen Reinhold den Schein, als ob nicht er selbst bisher unsicher hinüber und herüber geschwankt, sondern vielmehr jener in seiner „Dummheit" ihn mißverstanden habe. Indem ich (sagt er zu seinem „Freunde") eine Darstellung des transscendentalen Idealismus gab, wollte ich auch wirklich nichts weiter, als eben den Idealismus darstellen, sowie ich ja auch eine Darstellung der Monadenlehre oder des Materialismus geben könnte!

2.

Gesagt, gethan! Im Winter 1801—2 arbeitet Schelling sein Gespräch: „Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge" (1802) aus. Durch welche „gegenwärtige Lage der Wissenschaft" sah sich Schelling hierzu „getrieben"? Welches waren die Einflüsse, unter welchen, und die Motive, durch welche diese neue Schrift Schelling's zu Stande kam?

Seine genialen Grobheiten und stheniſchen Schimpfreden über Reinhold und Bardili hatte der philosophische Genosse der romantischen Schule in dem „natürlichen", mit seinem Freunde Hegel wirklich gehaltenen Gespräche „über das neueste Identitätssystem" herausgepoltert. In einem „kunstgerechten" Gespräch konnten füglich jene Natürlichkeiten der transscendentalen Frechheit in der Handhabung der romantischen Praxis wegbleiben, welche jenem Gespräch die lebendige dramatische Bewegtheit gegeben hatten. Zu dem Versuche, nun auch ein kunstgerechtes Gespräch hervorzubringen,

wirkten mancherlei Veranlassungen in Schelling's damaliger Situation zusammen. Zunächst Friedrich Schlegel's „Gespräch über die Poesie", das im Jahre 1800 im „Athenäum" erschienen war und welches ganz verschiedene Ansichten über die Poesie gegeneinander stellen sollte, deren jede aus ihrem Standpunkte den unendlichen Geist der Poesie in einem neuen Lichte zeigen könne und welche allesammt mehr oder minder bald von dieser, bald von jener Seite in den eigentlichen Kern der Poesie zu dringen streben. Gerade dasselbe wollte auch Schelling an der Philosophie zeigen. Er wollte dem „Pöbel der jetzt Philosophirenden" in den verschiedenen Formen und geschichtlichen Hauptgestalten der Philosophie das Eine vorführen, welches Gegenstand aller wahren Philosophie sei. So läßt er seinen Bruno den Grund der wahren Philosophie enthüllen, in welcher Platon's und Spinoza's Standpunkte zusammenschmelzen. Alexander soll das Prinzip der Philosophie des Nolaners darstellen, welche das ewige und göttliche Prinzip in der Materie erkenne; Anselmo soll das Wesen der Leibnitz'schen Monadenlehre entwickeln, und Lucian und Bruno sollen gemeinschaftlich die Gegensätze des Idealismus und Realismus in Betrachtung ziehen.

Dies war das Eine, wozu Schelling aus dem Schlegel'schen Gespräch die formelle Anregung schöpfte. Was in diesem letztern „Friedrich" im Kreise von Freunden bemerkt und anfänglich nur in Beziehung auf sie gedacht hatte, beschloß er allen denen mitzutheilen, die gesonnen sind, in die heiligen Mysterien der Natur und der Poesie kraft ihrer innern Lebensfülle sich selbst einzuweihen; Schritt für Schritt wollte er sie bis zur Gewißheit der allerheiligsten Mysterien führen, in denen die Physik als eine mythologische Ansicht der Natur und die Mythologie als ein hieroglyphischer Ausdruck der umgebenden Natur in der Verklärung von Phantasie und Liebe erscheine. Dies Alles sollte geschehen, um die Entstehung der neuen Mythologie zu beschleunigen. Und nun Schelling? Hatte nicht auch er in seinem Systeme des transscendentalen Idealismus diese romantische Idee

einer neuen Mythologie ergriffen? Hatte er nicht die Kunst als das Höchste bezeichnet und von der Philosophie gefordert, daß sie mit der Kunst Eins und selber ein Kunstwerk sei? Was darum „Friedrich" vom Standpunkt der Poesie aus versuchte, das stellte Schelling unter den Gesichtspunkt der Philosophie. Indem er, nach dem Vorgange des Schlegel'schen Gesprächs über die Poesie, in seinem Gespräch über die Philosophie zunächst einleitend das Gelegentliche der Entstehung des Gesprächs schildert, wird dasselbe an einen Streit angeknüpft, den die Freunde bei einer frühern Zusammenkunft über die Mysterien und die Mythologie, so wie über das Verhältniß der Philosophie und Poesie gehabt. Indem der das Schöne Hervorbringende (hebt Anselmo hervor) die Ideen nur an schönen Dingen, nicht an sich selbst und nie die Schönheit an und für sich selbst darstellt, so ist sein Kunstwerk nothwendig exoterisch. Der Philosoph dagegen bestrebt sich, nicht das einzelne Wahre und Schöne, sondern die Wahrheit und Schönheit an und für sich selbst zu erkennen; seine Erkenntniß ist also esoterisch und ist geheim durch ihre eigene Natur, wie ja auch die Mysterien mehr durch sich selbst, als durch äußere Veranstaltungen solche sind und, obgleich einer großen Menge mitgetheilt, doch nicht entweiht werden konnten. Der Zweck aller Mysterien ist (wie Polyhymnio in einem frühern Gespräche entwickelte) kein anderer, als den Menschen von Allem, wovon sie sonst nur die Abbilder zu sehen gewohnt sind, die Urbilder zu zeigen. Darum wurden die Mysterien als eine Anstalt vorgestellt, um die Theilnehmer durch Reinigung der Seele zur Wiedererinnerung an die vormals angeschauten Ideen des an sich Wahren, Guten und Schönen und dadurch zur höchsten Seligkeit zu bringen. So sind die Mysterienlehren Nichts anders, als die erhabenste und vortrefflichste Philosophie, die uns durch das Alterthum überliefert worden. Es dünkt mir also (damit schließt Anselmo den einleitenden Theil des Gesprächs) daß wir ferner über die Einrichtung der Mysterien und die Beschaffenheit der Mythologie reden, so zwar, daß zunächst Bruno den Grund der wahren Philosophie

enthülle, von welcher er glaube, daß sie in den Mysterien gelehrt werden müsse; darauf Polyhymnio den Faden aufnehme, um die Sinnbilder und Handlungen zu beschreiben, durch welche eine solche esoterische Philosophie dargestellt werden könne, und endlich, wie es nun komme, einer von uns oder wir alle zusammen die Rede von der Mythologie und Poesie vollführen.

Mit jener Gliederung des Thema's ist nun aber nicht etwa die Gedankenfolge des vorliegenden Gesprächs bestimmt, sondern die Reihe der Gegenstände zu einer Trilogie von Gesprächen bezeichnet, als deren Anfang das Gespräch „Bruno" sich zu erkennen giebt. Das Thema für Polyhymnio und das Thema für das dritte beabsichtigte Gespräch ist unausgeführt geblieben. Aecht schellingisch erhalten wir nur das erste Gespräch der Trilogie; die beiden andern ist er als Dialoge dem Publikum schuldig geblieben. Den Stoff des zweiten Dialogs, abgezogen von der symbolischen Form, giebt er den Lesern zwei Jahre später in der Schrift „Philosophie und Religion", wie er selbst in dem Vorbericht zu diesem Schriftchen erklärt. „Aeußere Umstände" haben nicht zugelassen, dem zweiten Gespräch in dieser Folge die letzte Vollendung zur öffentlichen Erscheinung zu geben. Den Stoff des dritten Dialogs, der die Rede von der Mythologie und Poesie vollführen sollte, werden wir in dem Aufsatz „über Dante in philosophischer Beziehung" erblicken dürfen, welchen Schelling im Schlußhefte des zweiten Bandes vom kritischen Journal veröffentlichte.

Schelling nahm in seinem „Bruno" einen Anlauf zu einer neuen Methode und Form philosophischer Darstellung, der Kunstform des Dialogs. Aber er gab sie nach dem ersten Versuche wieder auf; es fehlte ihm die Geduld und die plastische Kraft, um den Versuch zu vollenden. Schlegel's Versuch, in seinem „Gespräch über die Poesie" die Form platonischen Dialogs zu reproduciren, war kein unglücklicher gewesen. Das reizte Schelling zur Nachahmung. Er hatte zuerst Fichte's und dann Spinoza's Methode verbraucht. Hegel's Methode hatte in dessen damaligem Sy-

steme ihre spätere gediegene Vollendung noch nicht gefunden. Auch Giordano Bruno hatte bereits vor zwei Jahrhunderten mit Glück die Nachahmung der platonischen Dialoge versucht. Und in der That, um den innern Einheits- und Mittelpunkt der philosophischen Idee und ihre in der Wirklichkeit zur äußern Erscheinung kommende Spaltung in Gegensätze zugleich und beides in seiner nothwendigen Einheit zur Darstellung zu bringen, worauf eben das Schelling'sche Construiren ausging, giebt es kein besseres Mittel, als die geschickte Anlage und Handhabung des kunstvollen Gesprächs, wie es in einem Theil der platonischen Dialoge mit bewundernswürdiger Meisterschaft angewandt worden war. Hier wird nämlich die gegenseitige Erzeugung der Gedanken durch die Wechselthätigkeit der sich Unterredenden festgehalten und zugleich die Zufälligkeit einer blos hinüber- und herübergehenden Conversation, in der Jeder seine besondere Ansicht mit Gründen zu behaupten sucht, dadurch vermieden, daß das Ganze des Gesprächs dem sachlichen Zweck untergeordnet wird. Die unterredenden Personen erscheinen als die Träger der sachlichen Gegensätze, in deren Entwickelung und Ausgleichung die Aufgabe des Dialogs besteht. Die Gegensätze kehren sich durch ihre eigene Natur und durch das Gesetz der Gedankenentwickelung selbst in ihr Gegentheil um, indem Einer der Unterredenden, als leitende Hauptperson den Faden des Fortgangs in der Hand behält. Dieser Eine aber giebt nicht Auskunft auf an ihn gestellte Fragen, oder Antworten auf ihm gemachte Einwürfe, sondern er läßt vielmehr gerade in den Fragen die Fortbewegung des Gedankeninhaltes zum erzielten Resultate hervortreten, während auf die Seite des Antwortenden nur die Zustimmung zu den Einzelheiten des Fortganges fällt.

Was das Thema des Schelling'schen Dialogs, die Vereinigung der Poesie und Philosophie zur Verkündigung der göttlichen Mysterien des Universums, betrifft: wer konnte als Vertreter dieser Ansicht wenigstens unter den Neueren würdiger erscheinen, als Giordano Bruno, der philosophische Genius Italiens am Ausgang des sechszehnten Jahr-

hunderts, der mit der Anlage zum Dichter nicht selten geradezu in Versen philosophirt und in seinen lateinisch und italienisch geschriebenen Werken ein hohes Lied von der unendlichen Verwirklichung der unendlichen Macht im All gesungen hatte! Seine Grundanschauungen hatte Jacobi's Auszug aus der Schrift des Nolaners „von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen" schon vor Jahren, zur Vergleichung mit Spinoza's Lehren zusammengestellt. Die Cardinalpunkte des Jacobi'schen Auszugs enthalten den Kern auch des Schelling'schen „Bruno", nur daß sich an diesen Kern noch platonische, spinozische und hegel'sche Reminiscenzen ansetzen. Der Identitätslehrer beim Beginnen des neunzehnten Jahrhunderts hat in seinem „Bruno" nicht etwa blos dem Alexander einen kurzen Abriß der Identitäts-Lehre des Nolaners in den Mund gelegt, wofür er in den Anmerkungen am Schlusse des Büchleins als Belegstellen einige Bruchstücke aus Jacobi's Auszug mittheilt, sondern mit seiner beneidenswerthen Virtuosität im Assimiliren fremder Gedanken wußte Schelling mit gewandter Eleganz Bruno's Grundanschauungen überhaupt für sein eigenes System ebenso zu verwerthen, wie er sich Spinoza'sche Sätze, Fichte'sche Anschauungen und Hegel'sche Gedanken anzueignen verstand.

In der Gliederung des Dialogs nahm sich Schelling, wie gesagt, Schlegel's Dialog über die Poesie zum Muster. Anselmo eröffnet das Gespräch und ist in der Einleitung, als active Person, dem sich vorwaltend passiv verhaltenden Mitredner Lucian gegenüber, die leitende Hauptperson, welche das Thema und die Richtung des Gesprächs bestimmt. Er repräsentirt die platonisch-leibnitzisch-spinozisch-hegel'sche Anschauungsweise, in die sich Schelling eingekleidet hat. Aber nachdem das Thema des Gesprächs festgestellt worden, übernimmt Bruno die thätige Rolle im Wechselgespräch mit Lucian, der sich belehren läßt und in verschiedenen Wendungen bestätigt und zugiebt, was Bruno entwickelt. In einem längern Vortrag webt derselbe in die Darstellung des Identitätssystems außer platonischen Anschauungen auch die Grundzüge der Lehre des Nolaners und

Hegel'sche Gedanken ein. Namentlich entwickelt Bruno den Sinn der drei Keppler'schen Gesetze, wie sie durch die frühern Bemühungen eines Freundes (Hegel's nämlich) dargestellt worden seien. Während sich der geschichtliche Bruno in seiner Weltanschauung nur auf Kopernikus stützen konnte, stellt sich der Schelling'sche Bruno auf den Standpunkt des zweiten Entdeckers der Harmonie des Weltbaues. Hierauf nimmt Anselmo das Gespräch wieder auf, um die weiteren Rollen zu vertheilen: Alexander soll die Grundgedanken der „materialistischen" Weltanschauung des Nolaners entwickeln; Anselmo selbst will die Leibnitzische Lehre von der Intellectualwelt darstellen; und Lucian und Bruno werden mit der Betrachtung des Gegensatzes von Idealismus und Realismus betraut. Und diese vier Formen der Philosophie sollen gleichsam die vier Weltgegenden der Philosophie bezeichnen, so daß der Westwelt der Materialismus, der Ostwelt der Intellectualismus angehören und der Realismus südlich, der Idealismus nördlich sein soll. Nachdem nun ein Jeder derselben in besondern Reden, nur Lucian und Bruno im Wechselgespräche, ihre Aufgabe vollführt haben, entwickelt zuletzt wieder Bruno die Mysterien der Philosophie selbst.

Nur der das Gespräch äußerlich leitende Musikmeister ist also Anselmo; er hat das Taktstäbchen in der Hand und zeigt an, wo die einzelnen Solopartien einfallen sollen. Den innerlichen Mittelpunkt des Gesprächs bildet Bruno, der den Grund der wahren Philosophie zu enthüllen und auseinander zu setzen hat, von welcher Art die Philosophie sei, die in den Mysterien gelehrt werden solle. Da er nun die Grundanschauungen seines Ahnherrn aus Nola, die monadische Intellectualwelt Leibnitz's und die Wahrheit des Idealismus bereits als Elemente in seine Identitätslehre aufgenommen hat, so sieht man freilich nicht ein, wozu durch Alexander und Anselmo noch einmal besonders der angebliche, ungeschichtliche Materialismus des geschichtlichen Bruno der Intellectualismus Leibnitz's dargestellt werden und warum, wenn denn diese Episoden eingeflochten

werden sollten, nicht auch Platon und Spinoza ebenfalls dargestellt worden sind, welche zu der „wahren" Philosophie der Mysterien des Schelling'schen Bruno in ganz gleichem Verhältniß stehen, wie der Nolaner und der Monadenlehrer. Jene Episoden, die auf Bruno's längern Vortrag folgen, machen, daß das Ganze allzusehr auseinanderfällt; es fehlt der Alles zusammenhaltende Faden eines innerlichen Fortganges, einer fortschreitenden Entwickelung zum Ziele hin, welches mit der am Schluß gegebenen Aussicht in die Mysterien der Philosophie eigentlich unvermittelt auftritt. Der Leser wird auf dem Wege nach Eleusis mehr zerstreut und abgezogen, als wahrhaft zum Ziele hingeführt.

Was lehrt nun aber der Schelling'sche Bruno? Welcher Art ist die Mysterienphilosophie, die er enthüllt und von welcher er weiß, daß sie die wahre sei? Er geht aus von der Idee dessen, worin alle Gegensätze nicht sowohl vereinigt, als vielmehr Eins, und nicht sowohl aufgehoben, als vielmehr gar nicht getrennt sind, d. h. von der Idee der absoluten Einheit als Einheit der Einheit und des Gegensatzes oder des Ideal- und des Realgrundes, des Denkens und Anschauens, des Unendlichen und Endlichen.

1. Auf welche Art sind in dieser Idee aller Ideen Reelles und Ideelles, Endliches und Unendliches Eins? Weil durch den Gegensatz des Idealen und Realen auch der Gegensatz der Möglichkeit und Wirklichkeit durch alle unsere Begriffe gesetzt ist; so müssen wir auch mit Grund schließen, daß auch alle Begriffe, die auf diesem Gegensatze beruhen oder aus ihm hervorgehen, nicht minder, als jener Gegensatz selbst falsch und in Ansehung jener höchsten Idee, in Betreff deren wir keinen Unterschied des Seins und Nichtseins denken können, ohne alle Bedeutung sind. Im an und für sich seienden Begriff ist zwar die unendliche, sich immer gleiche Möglichkeit aller Dinge enthalten, die ihm in der unendlichen Zeit entsprechen, aber eben nur als Möglichkeit, so daß derselbe nicht völlig absolut ist. Diesem an und für sich seienden Begriffe, als dem unendlichen Denken oder der unendlichen Idealität, gegenüber liegt in dem Anschauen, als dem Sein oder der un-

endlichen Realität, für das Denken mit der Möglichkeit auch die Wirklichkeit aller Dinge. Im Absoluten sind Denken und Anschauen schlechthin Eins, und darum sind im Absoluten auch die Dinge nicht blos durch ihre Begriffe als unendlich, sondern durch ihre Ideen als ewig, mithin ohne alle Beziehung auf die Zeit und mit absoluter Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit.

2. Wie ist aber mit jenem ewigen Sein der Dinge in ihren Ideen die unendliche Bestimmtheit der wirklichen Dinge durch einander zu vereinigen? Begriff ist als unendlich, die Anschauung als endlich, beide aber als eins in der Idee und völlig ungetrennt gesetzt, die Idee aber das einzige an sich Reale. In Ansehung der Idee sonach, d. h. wahrhaft, ist weder das Unendliche, noch das Endliche etwas für sich unabhängig von unserm Unterscheiden, sondern jedes nur durch sein Entgegengesetztes das, was es ist. Wenn also das Endliche oder Bestimmte ist, so ist nothwendig auch das Unendliche bei ihm und ungetrennt von ihm in dem, was wir als ewig gesetzt haben. Das in's Unendliche fort bestimmte Endliche ist in der Idee mit dem an und für sich selbst Unendlichen, der in sich vollendeten und schlechthin gegenwärtigen Unendlichkeit oder dem Begriff, unmittelbar verknüpft und ohne Vermittelung als Eins gesetzt. Diesem aber kann nur eine zeitlose unendliche Endlichkeit, d. h. eine solche, welche niemals, selbst nicht durch Hinwegnahme der Zeit, aufhören kann, endlich zu sein, gleich oder angemessen sein. Der Möglichkeit nach oder im unendlichen Denken ist also Alles Eins, ohne Unterschied der Zeit oder der Dinge; der Wirklichkeit nach oder in der Anschauung ist es dagegen nicht Eins, sondern Vieles und nothwendig in's Unendliche fort endlich. Kein Endliches ist an sich außer dem Absoluten; jedes ist vielmehr nur für sich selbst einzeln; denn im Absoluten ist, was im Endlichen ideal ist, ohne Zeit auch real, denn das Absolute setzt sich selbst das Verhältniß von Ursache und Wirkung, und es setzt sich selbst seine Zeit. Im Absoluten sind Sein und Nichtsein unmittelbar zusammengeknüpft; denn auch die nichtexistirenden Dinge und die Begriffe dieser

Dinge sind im Ewigen nicht anders, als wie auch die existirenden Dinge und deren Begriffe, nämlich auf ewige Weise d. h. in ihren Ideen, enthalten. Alle andere Existenz aber ist Schein.

3. Wie kann nun jene Idee der höchsten Einheit, mit der wir das empirische Bewußtsein überfliegen, Prinzip des Wissens sein? Wissen ist Einheit des Denkens und Anschauens und als solches Bewußtsein. Das Prinzip des Bewußtseins ist aber nichts Anderes, als eben dieselbe Einheit des Denkens und Anschauens, nur rein oder absolut gedacht; d. h. sie ist das im abgeleiteten oder empirischen Bewußtsein enthaltene reine oder absolute Bewußtsein. Und die Einheit im absoluten Bewußtsein ist wiederum dieselbe, wie die Einheit im Absoluten schlechthin betrachtet, d. h. die Einheit im Wissen ist nur relativ oder andern solchen Einheiten gegenüberstehend, so daß Reelles und Ideelles unterscheidbar sind, während sie dagegen im Absoluten als ununterscheidbar, als völlig indifferent gedacht werden. Sobald überhaupt von der absoluten Einheit abgesehen und eine relative gesetzt wird, muß jene höchste Einheit in zwei Punkte getrennt erscheinen; den einen, wo durch das Reelle das Ideelle, den andern, wo durch das Ideelle das Reelle als solches gesetzt wird. Was dem Wissen entgegensteht, ist das Sein; beide also sind relative Einheiten, und so wenig wie das Wissen eine reine Idealität, ist das Sein eine reine Realität. Keine dieser beiden Einheiten ist etwas an sich, denn jede ist nur durch die andere, jede steht und fällt mit der andern, und keine von beiden kann also das Prinzip der andern sein. Das absolute Bewußtsein ist aber die absolute Einheit nur in so fern, als sie gleiches Prinzip beider Einheiten, also allgemein, allgegenwärtig, allumfassend ist. In den Dingen erblicken wir nichts als die verschobenen Bilder jener absoluten Einheit; auch im Wissen, als relativer Einheit, erblicken wir nur ein nach anderer Richtung verzogenes Bild des absoluten Erkennens.

4. Wie ist nun aber die Körperwerdung der Ideen oder jenes Heraustreten aus dem Ewigen, womit das Be-

wußtsein verknüpft ist, nicht nur als möglich, sondern als nothwendig einzusehen? In jener höchsten Einheit, als der allervollkommensten Natur und dem heiligen Abgrunde, aus dem Alles hervorgeht und in den Alles zurückkehrt, setzen wir vorerst die absolute Unendlichkeit, sodann aber dieser schlechthin angemessen und genügend das zeitlos gegenwärtige und unendliche Endliche. Beide aber setzen wir als Ein Ding und der Sache nach oder reeller Weise als völlig Eins, wenn auch dem Begriffe nach oder ideeller Weise ewig verschieden. Auf diese Weise schläft, wie in einem unendlichen fruchtbaren Keim das Universum mit dem Ueberfluß seiner Gestalten und der Fülle seiner zeitlich endlosen Entwickelungen, in jener ewigen Einheit oder absoluten Ewigkeit, Vergangenheit und Zukunft ungetrennt beisammen, unter einer gemeinschaftlichen Hülle. Alle in jener zeitlosen Endlichkeit, die bei dem Unendlichen ist, von Ewigkeit begriffenen einzelnen Dinge sind unmittelbar durch ihr Sein in den Ideen auch belebt und dadurch auch befähigt, sich für sich selbst, aber nicht für das Ewige, loszusagen von jener zeitlosen Endlichkeit und zum zeitlichen Dasein zu gelangen. Jedes Ding mit dem relativen Gegensatze des Endlichen und Unendlichen sondert sich von der Allheit ab, trägt aber in dem, wodurch es beide Gegensätze vereint, das Gepräge und gleichsam ein Abbild des Ewigen an sich. So zieht das einzelne Ding die Idee, worin Anschauen und Denken Eins sind, mit in die Zeitlichkeit, die dann als das Reale erscheint und nunmehr nicht mehr das Erste, sondern das Dritte ist. Je vollkommener ein Ding ist, desto mehr bestrebt es sich, schon in dem, was an ihm endlich ist, das Unendliche darzustellen, um auf diese Weise das an sich Endliche dem an und für sich Unendlichen so viel möglich gleich zu machen. Je mehr aber das Endliche an einem Einzelwesen von der Natur des Unendlichen hat, desto mehr nimmt es auch von der Natur des Ganzen an, desto dauernder und unvergänglicher und in sich vollendeter erscheint es und desto unbedürftiger dessen, was außer ihm ist. Von dieser Art sind die Gestirne und alle Weltkörper, deren jeder das ganze Universum in sich

darzustellen nicht nur bestrebt ist, sondern es wirklich darstellt, so daß sie selige Geschöpfe und unsterbliche Götter sind. In ihrem Umlauf aber, welcher die Vertilgung alles Gegensatzes und die reine Einheit, die absolute Selbständigkeit ist, athmen sie den göttlichen Frieden der wahren Welt und die Herrlichkeit der ersten Beweger. In der Mitte aller Sphären, an dem Abbild ihrer Einheit, entzündete sich das unsterbliche Licht, welches die Idee aller Dinge und der Substanz gleich ist. Dasjenige aber, was unaufhörlich die Differenz in die allgemeine Indifferenz aufnimmt, ist die Schwere. Das Licht ist das göttliche oder wirkende, die Schwere das natürliche oder leidende Prinzip der Dinge. Dasjenige aber, was aus der Beziehung des Endlichen, Unendlichen und Ewigen auf das Ewige entspringt, ist der Raum, das ewig ruhige, nie bewegte Bild der Ewigkeit. Der Raum ist die absolute Gleichheit der drei Dimensionen: Länge, Breite und Tiefe, deren Gerüst das auseinandergezogene Bild der innern Verhältnisse des Absoluten ist. Sofern das Ding blos die relative Gleichheit mit sich selbst behauptet, wird ihm das Allgemeine und das Besondere nicht anders, als wie die Linie dem Winkel, mithin zum Dreieck verbunden. Sofern es dagegen dem unendlichen Begriff der Dinge verknüpft wird, kann ihm jener nur als das Quadrat von ihm verknüpft werden. Wird aber das Quadrat mit dem, wovon es das Quadrat ist, vervielfacht, so entsteht der Würfel, welcher das sinnliche Abbild der Idee oder der absoluten Einheit des Gegensatzes und der Einheit selber ist. Daher wird dasjenige, was wir an jedem Dinge zu seiner Wirklichkeit erfordern, durch drei Stufen oder Potenzen ausgedrückt, so daß jegliches Ding das Universum nach seiner Weise darstellt. Die reale Dimension ist allein die Vernunft, welche das unmittelbarste Abbild des Ewigen ist. Vom unendlichen Denken dagegen ist ein stets Bewegtes, ewig frisches, harmonisch fließendes Bild die Zeit, welche in uns dem Selbstbewußtsein entspricht.

5. Die Seele ist ein Theil des unendlich organischen Leibes, der in der Idee ist. Sofern sich die Seele auf den Leib bezieht, ist sie die Möglichkeit dessen, wovon im Leibe

die Wirklichkeit ausgedrückt ist. Sie ist der unmittelbare Begriff des Leibes als eines Dinges. Dagegen die Seele, sofern sie unendlich ist, stellt sich als Möglichkeit der endlichen Seele, als der Wirklichkeit, gegenüber. Das Zusichselberkommen des Unendlichen spricht sich in dem Begriff des Ich aus, mit welchem als einem Zauberschlage die Welt sich öffnet. Das Ich beruht auf dem Zugleich-Unendlich- und Endlichsein. Auch die endlichen und erscheinenden Dinge sind für das Ich nur durch das Ich, da sie in das zeitliche Erkennen nur durch jenes Objectivwerden des Unendlichen im Endlichen gelangen. An allen endlichen Dingen muß der Ausdruck des Unendlichen, aus welchem, und des Endlichen, in welchem sie reflectirt werden, und des Dritten, Ewigen, worin sie Eins sind (und welches freilich im Absoluten das Erste ist) erkannt werden. In dem Wesen jenes Einen, welches von allem Entgegengesetzten weder das Eine, noch das Andere ist, werden wir den ewigen Vater aller Dinge erkennen, der nie aus seiner Ewigkeit heraustritt und in einem und demselben Act göttlichen Erkennens Unendliches und Endliches begreift. Und das Unendliche zwar ist der Geist, welcher die Einheit aller Dinge ist. Das Endliche aber an sich ist zwar gleich dem Unendlichen, durch seinen Willen aber ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfener Gott. Diese Drei sind Eins in Einem Wesen, und auch das Endliche als Endliches ist gleichwohl ohne Zeit bei dem Unendlichen. Die Dreieinigkeit des Unendlichen, Endlichen und Ewigen ist im Anschauen dem Endlichen, im Denken dem Unendlichen, in der Vernunft dem Ewigen untergeordnet.

6. Aus diesen drei Weisen der Unterordnung und Beziehung auf einander werden nun die Kategorien abgeleitet, und Lucian ist so gefällig, entzückt auszurufen: O bewundernswürdige Form des Verstandes! Welche Kunst ist es, deine Verhältnisse zu ergründen und den gleichen Abdruck des Ewigen von dem Gerüste der körperlichen Dinge an, bis hinauf zur Form des Schlusses zu erkennen. In deine Betrachtung versenkt sich der Forscher, nachdem er in dir das

Abbild des Herrlichsten und Seligsten erkannt hat! — So ähnlich mochte wohl Schelling's jüngerer Bruder, der als Mediciner im Winter 1801—2 bei Hegel in die Tiefen der Logik und Metaphysik sich einweihen ließ, über die Wunder des Erkennens sich geäußert haben. Aber leider! ist es, nach des ältern Schelling tieferer Einsicht, nur der Verstand, nicht die Vernunft, welcher die Erkenntniß durch Schlüsse zu Stande bringt. Der Verstand (so läßt dieser seinen Bruno fortfahren) bleibt der Vernunft nothwendig untergeordnet, die Logik dagegen beruht auf der Unterordnung der Vernunft unter den Verstand; sie ist eine bloße Verstandeswissenschaft, in welcher für die Philosophie keine Hoffnung liegt, ja in welcher man nicht einmal die Schwelle der Philosophie begrüßt. Die wahre und höchste Erkenntnißart ist diejenige, durch welche Endliches und Unendliches im Ewigen, nicht aber das Ewige im Endlichen oder Unendlichen erblickt wird, in welcher die Dinge so bestimmt werden, wie sie in der höchsten Indifferenz des Ideellen und Reellen bestimmt sind. In der Vernunft allein gelangt Alles zu der gleichen Einheit des Denkens und Seins, wie im Absoluten. Denn die sich selbst erkennende Vernunft, indem sie jene Indifferenz, die in ihr ist, allgemein und absolut als den Stoff und die Form aller Dinge setzt, erkennt allein unmittelbar alles Göttliche in seiner unbeweglichen Einheit. Zur Natur des Absoluten gehört, daß die Form in ihm das Wesen, das Wesen die Form sei, und Beides ist auch in der Vernunft ausgedrückt. Die Natur des Absoluten ist nicht durch den Begriff der Thätigkeit zu bestimmen; denn der Gegensatz von Thätigkeit und Sein gehört nur der abgebildeten Welt an. Oder gäbe es einen Ausdruck für eine Thätigkeit, die so ruhig wie die tiefste Ruhe, für eine Ruhe, die so thätig ist, wie die höchste Thätigkeit? Das Eine aller Philosophie ist das Absolute. Nicht im Absoluten, welches schlechthin Eins ist, sondern nur in der Betrachtung desselben ist eine Doppelheit. Indem das Reale oder das Wesen am Absoluten betrachtet wird, entsteht der Realismus. Wird das Ideale oder die Form am Absoluten betrachtet, so entsteht

der Idealismus. Im Absoluten selbst aber ist das Reale auch das Ideale, und das Ideale auch das Reale; Wesen und Form werden nur im Endlichen unterschieden, im Absoluten sind sie Eins. Auf der Einsicht dieser Indifferenz beruht die Einsicht der Philosophie ohne allen Gegensatz, der Philosophie schlechthin. In ihr, dem absoluten Erkennen, sind Denken und Sein nur der Potenz, nicht der That nach. Nur in der Idee oder in einer intellectuellen Anschauung ist die Einheit des Denkens mit dem Sein; in der Wirklichkeit ist sie immer nur relativ, nur als relative Ichheit. Die absolute Ichheit ist die intellectuelle Anschauung oder das absolute Wissen.

Für die Form der Wissenschaft, wodurch der gedrungene Keim des Prinzips zur höchsten Entwickelung und bis zur vollkommenen Harmonie mit der Gestalt des Universums ausgebildet wird, von welcher die Philosophie der getreue Abdruck sein soll, hat Jordano Bruno die Regel aufgestellt in den Worten: Um in die tiefsten Geheimnisse der Natur einzudringen, muß man nicht müde werden, den entgegengesetzten und widerstreitenden äußersten Enden der Dinge nachzuforschen; den Punkt der Vereinigung zu finden, ist nicht das Größte; sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimniß der Kunst. Diesem folgend — so läßt nun Schelling seinen Bruno den Dialog beschließen — werden wir zuerst in der absoluten Gleichheit des Wesens und der Form die Art erkennen, wie Endliches und Unendliches aus ihrem Innern hervorquillt, und werden begreifen, wie jener einfache Strahl, der vom Absoluten ausgeht und es selber ist, in Differenz und Indifferenz, Endliches und Unendliches getrennt erscheine. Wir werden das Universum bis dahin verfolgen, wo jener absolute Einheitspunkt in zwei relative getrennt erscheint, in deren einem wir den Quellpunkt der reellen und natürlichen, in dem andern den Quellpunkt der ideellen und göttlichen Welt erkennen, und mit jener die Menschwerdung Gottes von Ewigkeit, mit dieser die nothwendige Gottwerdung des Menschen feiern. Und indem wir

auf dieser geistigen Leiter frei und ohne Widerstand uns auf- und abbewegen, werden wir jetzt herabsteigend die Einheit des göttlichen und natürlichen Prinzips getrennt, jetzt hinaufsteigend und Alles wieder in das Eine auflösend, die Natur in Gott und Gott in der Natur sehen. Nachdem wir aber zu dieser Höhe gelangt sind und das harmonische Licht jenes wundervollen Erkennens angeschaut und dieses zugleich als das Reale des göttlichen Wesens erkannt haben, wird es uns alsdann verstattet sein, die Schönheit in ihrem Glanze zu sehen und in der seligen Gemeinschaft mit allen Göttern zu leben. Wir werden die königliche Seele des Jupiter begreifen, der in unnahbarem Aether wohnt. Auch die Schicksale des Universums und die Vorstellungen von den Schicksalen und dem Tode eines Gottes werden uns nicht verborgen bleiben, sowenig wie die Zurückziehung des göttlichen Prinzips von der Welt, und wie die mit der Form vermählte Materie der starren Nothwendigkeit überliefert worden. Vor Allem aber wird unser Auge auf die oberen Götter gerichtet sein, und jenes seligsten Seins Theilnahme durch Anschauen erlangend, werden wir wahrhaft vollendet werden, indem wir nicht nur als der Sterblichkeit Entflohene, sondern als solche, welche die Weihe unsterblicher Güter empfangen haben, im dem herrlichen Kreise leben. —

Mit dieser „wundervollen" Aussicht in die Mysterien der „wahren" Philosophie, welche geheim und esoterisch durch ihre eigene Natur, durch Sinnbilder und Handlungen dargestellt werden sollten, schließt der erste Dialog in der von Schelling angekündigten dialogischen Trilogie. Polyhymnio hatte den Faden künftig aufnehmen und jene Sinnbilder und Handlungen der philosophischen Mysterien in der symbolischen Form eines zweiten Dialogs als Mystagog darstellen sollen. Es kam nicht dazu. Aber prophetisch hatte Schelling mit diesem Thema die Welt vorausbezeichnet, welche ihn nicht weniger als die vierzig letzten Jahre seines Lebens ausschließlich beschäftigte. Was man in der Jugend wünscht, hat man im Alter in Fülle; Schelling hat es erreicht, wonach seine Phantasie verlangte, in der seligen

Gemeinschaft mit allen Göttern, in ihrem herrlichen Kreise zu leben.

Auch in anderer Beziehung ist das Gespräch für Schelling bedeutsam geworden. Jetzt, nachdem er endlich das Identitätssystem als absoluten Idealismus aufgestellt hatte und seine Differenz von Fichte durch Hegel der philosophischen Welt klar geworden war, zeigt sich Schelling unfähig, dieses Identitätssystem aus seinen eigenen Grundlagen rein durchzuführen. Er kleidet sich im „Bruno" in die platonische Ideenwelt, in Gordano Bruno's Poesie des Universums und in Hegel's theologisch-speculative Gedanken von der Dreieinigkeit des Endlichen, Unendlichen und Ewigen, vom eingebornen Sohn des Vaters, von der Menschwerdung Gottes und vom Gottwerden des Menschen und fängt an, vom geschichtlichen Erwerb der Vergangenheit zu zehren, welcher er Anfangs als Revolutionär in der Philosophie kühn den Rücken gekehrt hatte. Kein vortrefflicheres Mittel gab es hierzu, als die Gesprächsform. Er ließ die Ideen Anderer, in die er sich innerlich umgekleidet hatte, durch die Personen des Gesprächs vortragen, und die Leser gewöhnten sich unter der Hand daran, sie als Schellingisch anzusehen, und Schelling hatte Gelegenheit, sich demnächst selbst auf diese Brücke zu stützen und auf Bruno zurückzuweisen.

Daß der naturphilosophische Inhalt, von einzelnen Reminiscenzen an Gordano Bruno, Platon's Timäus und Hegel's Ansicht über die Planetenbahnen abgesehen, in der Hauptsache mit den frühern naturphilosophischen Ansichten Schellings übereinstimmt, läßt zwar nicht der Titel vermuthen, indem er das natürliche vom göttlichen Prinzip der Dinge, in der Weise des Gordano Bruno unterscheidet; in Wahrheit aber reducirt sich diese Unterscheidung auf die schon früher von Schelling beliebte Entgegensetzung des Lichts und der Schwerkraft. Ersteres ist ihm jetzt das göttliche, wirkende; letztere das natürliche, leidende Prinzip der Dinge. Die Spielereien mit Linien, Winkel, Dreieck, Quadrat und Würfel hat er von Baader gelernt, von

welchem auch Hegel in seinem ursprünglichen System etwas angesteckt war. Wo die Vernunft mit dem Würfel, das Selbstbewußtsein mit der Zeit zusammengestellt wird, hört alles Denken auf. Ebenso wenig ist damit, daß wir in den Dingen die verschobenen Bilder der absoluten Einheit zu erblicken aufgefordert werden, im Geringsten etwas erklärt oder eine wirkliche Einsicht gewonnen. Und hätte Platon's Ideenlehre das Welträthsel zu lösen vermocht, so würde sich der denkende Geist nicht seit Bacon und Carteſius auf andern Wegen damit abgemüht haben. Werden aber Wissen und Sein als entgegengesetzte Pole oder relative Einheiten einander gegenübergestellt, so sind damit nur Beziehungen und Verhältnißbestimmungen der Wirklichkeit zu festen Reflexionsbestimmungen verdichtet, welche sich vor der Schärfe des eindringenden Verstandes auflösen, sobald man nur den ersten Versuch macht, sich die Entstehung und den Hergang des Wissens in der psychologischen Entwickelung des Einzelnen klar zu machen.

Aber ein Schaukelspiel mit Abstractionen, ein Hinüber- und Herüberphantasiren zwischen willkürlich festgestellten Reflexionspunkten ist allerdings leichter und müheloser, als gründliche psychologische Analyse und Forschung. Denken und Anschauen werden von dem speculativen Phantasten als Gegensätze gefaßt und mit Möglichkeit und Wirklichkeit, Unendlichem und Endlichem, Idealität und Realität gleichgesetzt. Daß diese Entgegenstellung falsch ist, lehrt jeder Versuch, sich das Verhältniß zwischen Anschauen und Denken psychologisch klar zu machen. Das Anschauen der wirklichen Dinge wird von Schelling durch ein geschicktes Taschenspiel dem Denken des Begriffs der Dinge entgegengesetzt, als ob nicht in Wahrheit immer und allenthalben in aller Erfahrung das Denken aus dem Vorstellen und Anschauen hervorginge, als ob nicht den angeschauten wirklichen Dingen bei weiterm Fortgange des Erkenntnißvorganges das Denken ebenderselben wirklichen Dinge entspräche! Vom speculativen Escamoteur aber wird der aus der Anschauung gewonnene Begriff der wirklichen Dinge als ein davon vermeintlich Unabhängiges

und Selbständiges in ein Jenseits versetzt und den wirklichen Dingen als ihre Möglichkeit vorausgesetzt. Der wirklichen Welt wird eine blos gedachte, eine Welt der Begriffe oder der bloßen Möglichkeiten vorangestellt, sofort aber dieses bloße Gedachtwerden der Dinge hinterher wieder als ein ursprünglich Wirkliches, als ein ewiges Sein der Dinge in den Ideen genommen. Als ob nicht diese platonische Trennung der Ideenwelt von der wirklichen Welt bereits durch den kritischen Verstand des Aristoteles, um von Kant ganz zu schweigen, gerichtet und in ihrer Unhaltbarkeit aufgezeigt worden wäre!

Aber freilich werden ja Denken und Anschauen im Absoluten von Schelling als schlechthin eins gesetzt, die nur der Verstand trenne! Wenn es sich nur nicht herausstellte, daß schon auf dem Standpunkt des Verstandes jene Entgegensetzung des Anschauens und Denkens, wie sie Schelling feststellt, eine ganz willkürliche ist und daß gerade eine eingehende verständige Analyse des psychologischen Erkenntnißvorganges selbst die Uebereinstimmung des Anschauens und des Denkens der wirklichen Dinge darthut! Den Begriff der Dinge als unendlich und die Anschauung derselben als endlich zu setzen, ist eine ganz willkürliche Voraussetzung. Auf psychologischem Standpunkte ist der Begriff eines Dinges gerade so endlich, begrenzt, bestimmt und ein zur Einheit zusammengefaßtes Vieles, wie die Anschauung. Beide, Anschauung und Begriff, sind eins und ungetrennt nicht etwa blos im Jenseits der Idee, sondern in der Wirklichkeit, sobald man nur den nothwendigen psychologischen Zusammenhang beider und den natürlichen Hervorgang des Begriffs aus der Anschauung festhält. Das Wirkliche aber an beiden, das eigentlich Reelle an dem Angeschauten wie am Gedachten, fällt weder mit dem Begriff, noch mit der Anschauung als solchen ohne Weiteres zusammen, sondern ist unabhängig und unterschieden von beiden; die Dinge sind, auch ohne daß sie und ehe sie noch von mir angeschaut oder gedacht werden. Was hilft es, Anschauung und Denken in der Idee als Eins zu setzen, da es sich vielmehr darum handelt, das ganz gleiche

Verhältniß der Anschauung und des Denkens zur Wirklichkeit der Dinge festzustellen? Aber der speculative Taschenspieler macht es sich mit der Wirklichkeitsfrage gar leicht: Sein und Nichtsein werden im Absoluten unmittelbar „zusammengeknüpft"; im Absoluten sind auch, wie ausdrücklich bemerkt wird, nicht etwa blos die Begriffe von nichtwirklichen Dingen, sondern auch solche nichtexistirende Dinge selbst, nämlich auf ewige Weise, in ihren Ideen. Sehr leicht und mühelos!

Auf diesem Wege kann man freilich Alles machen: alles Denkmögliche ist auch wirklich, und alle andere Existenz ist nur Schein! Worin nun aber der Unterschied zwischen nichtexistirenden Dingen und wirklich existirenden liegt, erfahren wir nicht; oder vielmehr es ist in Wahrheit kein Unterschied zwischen beiden. Damit aber ist auch der Unterschied zwischen Einbildungen und Wirklichkeit aufgehoben; auch Einbildungen sind Wirklichkeiten, nämlich in der Idee; im Absoluten ist Alles Eins! So kehren sich Schelling's Phantasien unmittelbar in ihre eigene Selbstironie und Selbstpersiflage um. Und dieses Absolute, in welchem Alles Eins ist, diese wächserne Nase des Weltgeistes, die man nach Belieben biegen und drehen kann, wurde das Schiboleth einer Philosophie, die sich zum Hohne Kant's für die Vollendung des Kriticismus ausgiebt! Ein Denken, welches dem Denken verbietet, in sich das Denken vom Gedachten reell zu unterscheiden, hebt damit unausweichlich alles Denken überhaupt auf und verliert sich in's leere Nichts, in welchem in der That Alles Eins ist, wie in der Nacht, nach Hegel's Witzworte, „alle Kühe schwarz sind!" Ein solches Absolute ist das schlechterdings Namenlose und Unaussprechliche nicht blos, sondern das Unbegreifliche und Undenkbare, wie es die Neuplatoniker faßten.

Damit ist der unausbleibliche Schritt in Mystik und Mysterienwelt gethan, in deren Hafen wir den Identitätslehrer bald mit vollen Segeln einlaufen sehen werden. Aber noch zögert er in seinem Laufe: Noch hält ihn der Einfluß seines logischen Freundes mit unwillkürlichem Zuge von einem

jähen Sturze in den „heiligen Abgrund" zurück, und so geht er nur Schritt für Schritt zur Tiefe hinab.

3.

In das Jahr 1802 fallen von Schelling's weitern Arbeiten zunächst die Beiträge, die er in das mit Hegel herausgegebene „kritische Journal der Philosophie" lieferte. Das von Schelling zu Papier gebrachte „Gespräch", das er mit Hegel „über das neueste Identitätssystem" geführt hatte und worin mit Reinhold und Bardili, wie wir gesehen haben, kurzer Prozeß gemacht wurde, war offenbar leichte Waare. Dasselbe Urtheil müssen wir über das „Notizenblatt" des Journals fällen, welches Schelling, wie es scheint, allein auszufüllen übernommen hatte. Ein „Brief von Zettel, dem Weber, an Squenz", d. h. von Reinhold an Bardili, fügt zu den Schimpfreden und Grobheiten jenes Gesprächs den ironisch-satyrischen Schlußpunkt hinzu, indem darin Schelling den „Reinen und Holden" bei Bardili sich Rath wegen der Angriffe holen läßt, die Hegel im Anhange zu seiner Schrift über die „Differenz Fichte's und Schelling's" gegen Reinhold erhoben hatte.

Im zweiten Heft liefert das Notizenblatt einzelne polemische Witzeleien über Stellen aus der Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung in Betreff der Fichte'schen Philosophie, aus der Oberdeutschen (Salzburger) Allgemeinen Literaturzeitung gegen den Salat des damaligen Münchener Professors Salat, aus den Göttinger gelehrten Anzeigen über praktische Philosophie und über Idealismus. Im dritten Heft endlich bringt das Notizenblatt eine Notiz von dem Versuch des Herrn Villers, die Kant'sche Philosophie in Frankreich einzuführen, und ironische Ausfälle gegen die Göttinger Professoren Bouterwek und Wildt. Außerdem lieferte Schelling in demselben Heft eine Kritik einiger naturphilosophischer Schriften, unter andern der im Jahre 1802 erschienenen „Ideen zu einer neuen Architektonik der Naturmetaphysik" von Oersted, an dem getadelt wird, daß er über Kant's metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft hinausgehen wolle

und als Gegner Eschenmayer's auftrete. Ein an die Kritik der Abhandlung des Schweden Hoyer über die philosophische Construction anknüpfender Aufsatz über denselben Gegenstand sollte zwar nach der Ansicht von Michelet und Haym von Schelling geschrieben sein, rührt dagegen nach dem Programm der Gesammtausgabe der Schelling'schen Werke vielmehr von Hegel her. Ebendies ist der Fall mit einer Kritik zweier Schriften von Rückert und Weiß, worin die Philosophie geschildet wird, zu welcher es „keines Denkens und Wissens bedarf"; auch dieser Aufsatz ist von Hegel, obwohl er in die Sammlung der Hegel'schen Abhandlungen durch Michelet nicht aufgenommen worden ist. Zu einer in fremde Arbeiten eingehenden Kritik war Schelling überhaupt unfähig, während sich dagegen Hegel nicht blos in einer Abhandlung über das Naturrecht mit dessen wissenschaftlichen Behandlungsarten, sondern auch in einer Reihe von Aufsätzen über Glauben und Wissen mit der Kant'schen, Jacobi'schen und Fichte'schen „Reflexionsphilosophie", ferner mit dem „gemeinen Menschenverstand des Herrn Krug", der sich für Philosophie ausgebe, und über das Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie mit dem Helmstädter Professor Schulze (Aenesidemus) mit eben so großer Klarheit und Bestimmtheit als Entschiedenheit wissenschaftlich auseinandersetzte und damit seine eigene Stellung zu dem gleichzeitigen Philosophiren der Zeitgenossen in's Klare setzte.

Wahrhaft bedeutend, wie der drei Viertheile des „kritischen Journals" ausfüllende Antheil Hegel's, waren auch die beiden übrigen Beiträge nicht, die noch von Schelling zu erwähnen sind.

Zunächst der Aufsatz Schelling's „über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt" hat, nach Hegel's Tode, zu einem höchst merkwürdigen Autorstreit zwischen Hegel und Schelling Veranlassung gegeben. Von Daumer in Nürnberg wurde 1831 die Abhandlung als Schelling angehörig angenommen. Dagegen der Herausgeber der Hegel'schen „philosophischen Abhandlungen", Mi-

chelet in Berlin nahm den Aufsatz 1832 unter die letztern auf. Aber Professor Weiße in Leipzig wollte dieselbe Schelling vindicirt wissen und frug deshalb im Jahre 1838 brieflich bei Schelling über die Autorschaft an, worauf dieser antwortete, es sei in der Abhandlung kein Buchstabe von Hegel, der dieselbe vor dem Abdruck nicht gesehen habe. In einer Broschüre: „Schelling und Hegel" erklärte nun (1839) Michelet, früher von Hegel mündlich vernommen zu haben, daß sich dieser mit großer Bestimmtheit die Autorschaft zueignete und daß ebendasselbe Hegel auch gegen den französischen Philosophen Cousin geäußert habe. Der Hegelianer Rosenkranz in Königsberg, Hegel's Biograph, entschied sich für Hegel; der Hegelianer Erdmann dagegen in seiner Geschichte der neuern Philosophie, für Schelling. Jener fand in der Abhandlung die Hegel'sche, dieser die Schelling'sche Färbung des Ganzen evident. Ebenso Haym, in seinem Buche über Hegel.

Auch wir können uns nicht anders entscheiden, als daß der Aufsatz aus Schelling's Feder geflossen ist. Daß Schelling „in der brausenden Jugendlust der Ideenerobe-rung" (um uns einer Phrase von Rosenkranz über Schelling zu bedienen) sich Hegel'sche Gedanken, Begriffe und Wendungen assimilirte, haben wir bereits gesehen und wird auch von Rosenkranz zugestanden, und in der Schrift: „Philosophie und Religion" (1804) führte Schelling dieselben Gedanken weiter aus, wie in der streitigen Abhandlung. Daß Schelling damals den Hegel'schen Perioden-bau und Styl nachzuahmen suchte, was nicht einmal noth-wendig mit Absicht geschehen sein mußte, sondern ganz unwillkürlich vor sich gehen konnte, hat auch Rosenkranz in andern Schelling'schen Arbeiten aus damaliger Zeit anerkannt. Die fragliche Abhandlung ist von Schelling nach der für ihn selbst so wichtigen Schrift über die „Dif-ferenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems" ge-schrieben. Wie in dieser letztern Hegel erklärt, daß Schel-ling seine Naturphilosophie fasse, gerade so faßt sie Schel-ling, durch Hegel über sich selbst und seinen Standpunkt

erst vollständig orientirt, in dem fraglichen Aufsatze, nämlich als die ganze und ungetheilte Philosophie, wie sie Hegel selbst gar nicht fassen konnte, da er ihr schon damals nach dem Vorgang der Alten die Logik und Metaphysik vorausschickte. Gerade so faßt sie Schelling gleichzeitig mit dem fraglichen Aufsatze in seinen „fernern Darstellungen" in der „Neuen Zeitschrift für speculative Physik", worin er ausdrücklich erklärte, daß ohne Naturphilosophie überhaupt keine Philosophie, keine Erkenntniß und Wissenschaft des Absoluten bestehe, daß die Naturphilosophie vor der Idealphilosophie nothwendig einen Vorzug habe, weil die Erkenntniß des Absoluten im Besondern der Erkenntniß des Besondern im Absoluten nothwendig vorangehe, und daß auch die Erkenntniß als Besonderes und Form nur durch die Pforten der Erkenntniß der Natur zur Erkenntniß des göttlichen Prinzips eingehe.

Die Nebeneinanderstellung von Wahrheit und Schönheit ist Schellingisch; sie kommt geradeso in der Schlußanmerkung zur „Darstellung" seines Identitätssystems und in der Einleitung zum „Bruno" vor. Die Identificirung von Speculation mit der Religion schon im Prinzip beider ist ebenfalls Schellingisch und begegnet uns ebenso im Bruno. Schellingisch ist ferner der von Friedrich Schlegel aus dem Athenäum überkommene Gedanke, daß die Poesie Sache der Gattung oder wenigstens eines ganzen Geschlechts und das Eine und Alles einer Nation werden solle. Die Unterscheidung der theoretischen Philosophie als Idealismus und der praktischen als Realismus, wodurch der Fichte'sche Standpunkt bezeichnet werden soll, ist Schellingisch und begegnet uns geradeso auch im „Bruno". Daß für das, was aus der absoluten Einheit des Unendlichen und Endlichen hervorgeht, unmittelbar durch sich selbst eine symbolische Darstellung in Aussicht genommen wird, ist ebenfalls Schellingisch und wird auch im „Bruno" wiederholt. Der Gedanke einer sittlichen Reinigung und Läuterung der Seele, als des Zieles des absoluten Idealismus, und die Hinweisung auf die Stufen, durch welche die Seele zur Befreiung gelangt, entspricht

ganz den mystischen Anschauungen, die uns im „Bruno“ begegnen und deren weitere Ausführung in symbolischer Form Schelling in einem nächsten Gespräche seiner beabsichtigten dialogischen Trilogie in Aussicht nahm.

An die mystische Aussicht, die uns „Bruno“ am Schlusse des Dialogs eröffnete, werden wir namentlich durch die Worte unwillkürlich erinnert, womit Schelling die fragliche Abhandlung schließt: „Die Seele, welche den Verlust des höchsten Gutes gewahr wird, eilt in ihrer Sehnsucht, der Ceres gleich, die Fackel an dem flammenden Berg zu entzünden, die Erde zu durchforschen, alle Höhen und Tiefen zu durchspähen — umsonst, bis sie ermüdet in Eleusis anlangt. Dieses ist die zweite Stufe. Allein nur die allsehende Sonne offenbart den Hades als den Ort, der das ewige Gut vorenthält. Die Seele, der diese Offenbarung widerfährt, geht zur letzten Erkenntniß über, sich zum ewigen Vater zu wenden. Die unauflösliche Verkettung zu lösen, vermag auch der König der Götter nicht; aber er verstattet der Seele, sich des verlorenen Gutes in den Bildungen zu freuen, welche der Strahl des ewigen Lichts durch ihre Vermittelung dem finstern Schooß der Tiefe entreißt.“

Unstreitig verdankt Schelling diese Anschauungen den auf das Positive der Religion gerichteten Studien Hegel's. Ihm und daneben den Anregungen im Schlegel'schen Athenäum verdankt er die Ideen über die historische Beziehung der Religion überhaupt und die Grundanschauungen des Christenthums insbesondere, über die mystische Richtung im Christenthum und die sich mehr der Poesie nähernde „krystallhelle Mystik des Katholicismus“, die Vergleichung der griechisch-heidnischen Religion mit dem Christenthume, die Lessing'sche Hinweisung auf die künftige Vollendung des Christenthums im wahren, absoluten Evangelium, die Schlegel-Novalis-Schleiermacher'sche Hinweisung auf die „neue Religion“, die schon in einzelnen Offenbarungen sich verkündige und eine Palingenesie des Christenthums sein werde. Diese und verwandte Anschauungen, die dem Schelling'schen Gedankenkreise bis dahin gänzlich fremd waren,

begegnen uns gleichzeitig nicht blos in dem fraglichen Aufsatze „über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt", sondern auch in weiterer Ausführung in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums", und es könnte noch zweifelhaft bleiben, daß jener streitige Aufsatz wirklich, wie Schelling ausdrücklich erklärte, aus seiner Feder geflossen?

4.

Für das Schlußheft des zweiten und letzten Bandes des „kritischen Journals" lieferte Schelling einen Aufsatz „über Dante in philosophischer Beziehung", worin die romantischen Sympathien des Identitätsphilosophen besonders deutlich zum Vorschein kommen. Schelling's romantische Grille, Poesie und Philosophie zu verschmelzen, hatte ihn, wie wir sahen, schon im „System des transscendentalen Idealismus" zu der Aeußerung geführt, daß eine neue Mythologie das Mittelglied zwischen der Poesie und Wissenschaft bilden solle. Seit mehrern Jahren habe er eine Abhandlung über Mythologie fertig, welche jenen Gedanken weiter ausführe und nächstens im Druck erscheinen solle. Wir kennen Schelling's charakteristische Manier bereits so weit, um nicht zu vermuthen, daß er mit dieser Berufung auf das, was er längst im Pulte niedergeschrieben liegen habe, sich nur den Anschein auf die Priorität und Originalität eines Gedankens geben wollte, der nicht in seinem eigenen Garten gewachsen war. Der Doctrinär der Romantik hatte auch hier das Feld bestellt, von welchem Schelling die Ernte seiner Ideen nahm.

In seinem, im Athenäum erschienenen „Gespräch über Poesie", dessen wir bereits oben gedachten, läßt Friedrich Schlegel seinen Ludoviko eine „Rede über die Mythologie" halten, worin der Kern und das Centrum der Poesie in der Mythologie und in den Mysterien der Alten gefunden wird. Es fehlt, so heißt es dort, unserer Poesie an einem Mittelpunkte, wie es die Mythologie für die Poesie der Alten war, und alles Wesentliche, worin die moderne Dichtkunst der antiken nachsteht, läßt sich in die Worte zusammenfassen: wir haben keine Mythologie. Aber wir sind nahe daran,

eine zu erhalten, und es ist Zeit, daß wir ernstlich dazu mitwirken sollen, eine zu erhalten. Die neue Mythologie muß aus der tiefsten Tiefe des Geistes herausgebildet werden; sie muß das künstlichste aller Kunstwerke sein, denn es soll alle andern umfassen, ein neues Bett und Gefäß für den alten ewigen Urgrund der Poesie sein, und selber das unendliche Gedicht, das die Keime aller andern Gedichte enthält, sowie die alte Poesie ein solches einziges untheilbares, vollendetes Gedicht war. Die neue Mythologie wird von dem großen Phänomen unsers Zeitalters, vom Idealismus ausgehen. Alle Wissenschaften und Künste wird die große Revolution ergreifen. Schon seht ihr sie in der Physik wirken, der es nur noch an einer mythologischen Ansicht der Natur zu fehlen scheint. Aus dem Schooße des Idealismus, der in jeder Form sich geltend zu machen ringt, muß und wird sich ein neuer Realismus erheben und der Idealismus selbst wird indirect Quelle der neuen Mythologie werden. Derselbe wird als Poesie erscheinen und auf einer Harmonie des Idealismus und Realismus beruhen. Was ist jede schöne Mythologie anders, als ein hieroglyphischer Ausdruck der umgebenden Natur in der Verklärung der Phantasie? Was sonst das Bewußtsein noch flieht, ist in der Mythologie sinnlich-geistig zu schauen und festgehalten, wie die Seele in dem umgebenden Leibe, durch den sie in unser Auge schimmert und zu unserm Ohre spricht. Die Mythologie ist ein Kunstwerk der Natur. In ihrem Gewebe ist das Höchste gebildet. Alles ist Beziehung und Verwandlung, angebildet und umgebildet. Versucht es nur, die alte Mythologie, voll von der Phantasie und dem Gefühle des Spinoza und von den Anschauungen der jetzigen Physik zu betrachten, wie wird euch Alles in neuem Glanz und Leben erscheinen! Die Mysterien und die Mythologie müssen erst durch den Geist der Physik verjüngt werden. Aber auch die andern Mythologien müssen wieder erweckt werden nach dem Maaß ihres Tiefsinns, ihrer Schönheit, ihrer Bildung, um die Entstehung der neuen Mythologie zu beschleunigen. Wer jene Prinzipien der allgemeinen Verjüngung verstände, dem müßte es gelingen, die Pole der

Menschheit zu ergreifen und das Thun der ersten Menschen wie den Charakter der goldenen Zeit, die noch kommen wird, zu erkennen und zu wissen. Dann würde der Mensch inne werden, was er ist, und würde die Erde verstehen und die Sonne. Dies ist es, was ich mit der neuen Mythologie meine! —

Diese Anschauungen und Phantasien des Romantikers waren es, welche sich Schelling zu assimiliren verstand. Seine dialogische Trilogie, deren Anfang im „Bruno" vom Stapel lief, sollte diese romantischen Tendenzen des Athenäums in den Garten der Identitätsphilosophie, des absoluten Idealismus verpflanzen. Die revolutionäre That der neuern Philosophie, der Idealismus sollte die Quelle der neuen Mythologie und ihres poetischen Realismus werden, — und hatte nicht Schelling den Idealismus vollendet und dessen Vereinigung mit dem Realismus im absoluten Identitätssysteme verkündigt? Die Physik sollte durch ihren Geist die Mythologie und die Mysterien verjüngen, — und konnte Jemand Schelling die Ehre streitig machen, der Vater der neuern Physik geworden zu sein, welche die Natur durch Phantasie verklärt? Platon's Philosophie hatte „Friedrich" in seinen „Ideen" eine würdige Vorrede zur künftigen Religion genannt, — und hatte nicht Schelling aus Platon's Quell die Begeisterung für die Ideen als die ewigen Urbilder der Dinge, und für die Gestirne, als die seligen Götter, geschöpft? Den dichtenden Philosophen, den philosophirenden Dichter hatte „Friedrich" einen Propheten genannt, — und der Philosoph der Romantik sollte nicht der Prophet der neuen Religion und ihrer Mysterien werden?

Die Tendenzen der Schlegel'schen Doctrin der Romantik wurden für Schelling ein Stachel des Ruhmes, sie zur Wahrheit zu machen. Darum mußte Bruno die Form derjenigen Philosophie vortragen, in deren Hülle die neuen Mysterien auftreten könnten. Darum mußte Lucian mit Bruno das Verhältniß jenes Idealismus zum Realismus darstellen, aus deren Bunde die neue Religion geboren wer-

den könne. Darum endlich sollte Polyhymnio im zweiten platonischen Dialoge, dem „zur öffentlichen Erscheinung nur die letzte Vollendung fehlte", die Sinnbilder und symbolischen Handlungen beschreiben, durch welche die neue Mysterien-Mythologie dargestellt werden könne! Warum hat er die schönen Verheißungen nicht wahr gemacht? Warum mußten es die „äußern Umstände" nicht zulassen, daß der Prophet den schönen Tag selbst herbeiführte, den er verkündigte? Und welch' neidisches Geschick hat uns, die Epigonen seines Prophetenthums, die Erscheinung jenes Manuscripts über die Mythologie vorenthalten, das schon vor sechszig Jahren an den Ufern der Saale in Schelling's mysteriösem Pulte lag? Doch klagen wir nicht! Halten wir uns an die Prophetenträume, die er uns als Gedankenkeime der neuen Welt wirklich bot!

Wie aber (so ließ sich der Hierophant schon im „transscendentalen Idealismus" vernehmen) eine neue Mythologie, die nicht Erfindung des einzelnen Dichters, sondern eines neuen, nur Einen Dichter gleichsam vorstellenden Geschlechts sein kann, selbst entstehen könne, dies ist ein Problem, dessen Auflösung allein von den künftigen Schicksalen der Welt und dem weitern Verlaufe der Geschichte zu erwarten ist. — Daß nun unserm poetisch-prophetischen Philosophen für diese neue Mythologie der Dichter der „göttlichen Komödie" als Vorbild erschien, woher anders wird ihm dieser romantische Gedanke zugeflogen sein, als aus der Ideenlese des Schlegel'schen Athenäums? Dort in der That hieß es: Dante's prophetisches Gedicht ist das einzige System der transscendentalen Poesie und immer noch das Höchste in seiner Art. Den Geist des Spinoza und den Realismus in einer schönen Form darstellen würde Einer nur in der Art können, wie Dante. Er müßte, wie Er, nur Ein Gedicht im Herzen haben. Dante ist der Einzige, welcher eine Art von Mythologie, wie sie damals möglich war, erfunden und gebildet hat. — So hatte sich „Friedrich" vernehmen lassen. Seinen romantischen Orakelspruch übersetzt der Philosoph der

Romantik in die Paraphrase seines Aufsatzes „über Dante in philosophischer Beziehung".

Ein Denkmal der mit Poesie verbundenen Philosophie, erscheint ihm das Gedicht Dante's als eines der merkwürdigsten Probleme der philosophischen und historischen Construction der Kunst. Im Allerheiligsten, wo Religion und Poesie verbündet sind, steht Dante als Hoherpriester und weiht die ganze moderne Kunst für ihre Bestimmung ein. Nicht ein einzelnes Gedicht, sondern die ganze Gattung der neuern Poesie repräsentirend und selbst eine Gattung für sich, steht die göttliche Komödie so ganz abgeschlossen, daß die von einzelnen Formen abstrahirte Theorie für sie ganz unzureichend ist und sie als eine eigene Welt auch eine eigene Theorie fordert. Der Stoff des Gedichts ist im Allgemeinen die ausgesprochene Identität der ganzen Zeit des Dichters, die Durchdringung der Begebenheiten derselben mit den Ideen der Religion, der Wissenschaft und der Poesie in dem überlegensten Geiste jenes Jahrhunderts. Das nothwendige Gesetz der ganzen modernen Poesie ist, daß das Individuum den ihm offenen Theil der Welt zu einem Ganzen bilde und aus dem Stoffe seiner Zeit, ihrer Geschichte und ihrer Wissenschaft sich eine Mythologie schaffe, daß das Individuum durch die höchste Eigenthümlichkeit wieder allgemein gültig, durch die vollendetste Besonderheit wieder absolut werde. Eben durch das schlechthin Individuelle, nichts Anderm Vergleichbare seines Gedichts ist Dante der Schöpfer der modernen Kunst, die ohne diese willkürliche Nothwendigkeit und nothwendige Willkür nicht gedacht werden kann.

In der neuern Zeit (sagt Schelling) ist die Wissenschaft der Poesie und Mythologie vorangegangen, welche nicht Mythologie sein kann, ohne universell zu sein und alle Elemente der vorhandenen Bildung, die Wissenschaft, die Religion, die Kunst selbst in ihren Kreis zu ziehen, und nicht allein den Stoff der gegenwärtigen, sondern auch der vergangenen Zeit zu einer vollkommenen Einheit zu verknüpfen. Dies hat Dante gethan. Er hatte vor sich den Stoff der Geschichte der Gegenwart, wie der Vergangenheit. Er konnte

denselben nicht zu einem reinen Epos verarbeiten, theils seiner Natur wegen, theils weil er dadurch wieder andere Seiten der Bildung seiner Zeit ausgeschlossen hätte. Zu der Ganzheit derselben gehörte auch die Astronomie, die Theologie und Philosophie seiner Zeit. Er konnte diese nicht in einem Lehrgedichte vortragen; denn dadurch beschränkte er sich wieder, und sein Gedicht mußte, um universell zu sein, zugleich historisch sein. Es bedurfte einer ganz willkürlichen, vom Individuum ausgehenden Erfindung, um diesen Stoff zu verknüpfen und organisch zu einem Ganzen zu bilden. Die Ideen der Philosophie und Theologie in Symbolen darzustellen, war unmöglich, denn es war keine symbolische Mythologie vorhanden. Er konnte aber ebenso wenig sein Gedicht ganz allegorisch machen, denn alsdann konnte es wieder nicht historisch sein. Es mußte also eine durchaus allegorische Mischung des Allegorischen und Historischen sein. Dante's Gedicht ist ein ganz eigenthümliches Mittel zwischen Allegorie und symbolisch-objectiver Gestaltung. Dante ist in dieser Rücksicht urbildlich, da er ausgesprochen hat, was der moderne Dichter zu thun hat, um das Ganze der Geschichte und Bildung seiner Zeit, den einzigen mythologischen Stoff, der ihm vorliegt, in einem poetischen Ganzen niederzulegen. Er muß aus absoluter Willkür Allegorisches und Historisches verknüpfen; er muß allegorisch sein, weil er nicht symbolisch sein kann, und historisch, weil er poetisch sein soll. Das einzige deutsche Gedicht von universeller Anlage knüpft die äußersten Enden im Streben der Zeit durch die ganz eigenthümliche Erfindung einer partiellen Mythologie, die Gestalt des Faust, auf ähnliche Weise zusammen. Dante's Gedicht ist eine Verbindung der Philosophie und Poesie, eine Durchdringung der Wissenschaft und der Poesie. Die Eintheilung des Universums und die Anordnung des Stoffs nach den drei Reichen der Hölle, des Fegfeuers und des Paradieses ist eine allgemein faßliche symbolische Form, die zugleich als sinnbildlicher Ausdruck des innern Typus aller Wissenschaft und Poesie ewig und fähig ist, die drei großen Gegenstände der Wissenschaft und Bildung: Natur, Geschichte

und Kunst, in sich zu fassen. Die Wissenschaft der Zeit, d. h. die zur Zeit des Dichters mit mythologischer Würde bekleidete Ansicht des Weltsystems, ist für ihn gleichsam die Mythologie und der allgemeine Grund, der den kühnen Bau seiner Erfindungen trägt. Das Werk ist prophetisch, vorbildlich für die ganze moderne Poesie. Es faßt alle ihre Bestimmungen in sich und entsteigt dem noch vielfach gemischten Stoff derselben als das erste sich über die Erde und zum Himmel ausbreitende Gewächs, die erste Frucht der Verklärung.

So spricht sich Schelling, im Einklang mit seinen romantischen Genossen, über den Dichter der göttlichen Komödie aus. Nur aber von einer Beziehung Dante's auf die Philosophie ist keine Rede. Wer wollte läugnen, daß Dante ein großer Dichter gewesen? Ebenso liegt am Tage, daß die göttliche Komödie in den engen Rahmen einer besondern Dichtgattung nicht gehört, sondern episch, lyrisch und dramatisch zugleich ist, sowie es Thatsache ist, daß der Dichter Historisches, Dogmatisches und Allegorisches ineinanderschmolz und seiner Gliederung des Universums in Unterwelt, Fegfeuer und Paradies eine größere Tragweite, als die Enge des beschränkt kirchlichen Standpunktes zuließ, gegeben wissen wollte. Dies hervorzuheben, war Schelling ganz in seinem Rechte. Ob aber jenes Ineinanderfließen der verschiedenen poetischen Formen den höchsten Forderungen der Kunst entspreche; ob diese sich in Allegorie und Mythologie zu verlieren habe, wenn sie das Höchste leisten will; ob der Rahmen des vollendeten Gedichts weit genug sein muß, um die ganze Welt-, Geschichts- und Lebensansicht des Dichters darin Platz finden zu lassen: diese Frage wird eben nur vom Romantiker bejaht, und nur für den romantischen Dichter wird Dante als Ideal erscheinen. Sollen Wahrheit und Schönheit in der Kunst vereinigt sein, so kann letztere nicht naiv davon abstrahiren, daß die Wahrheit einer Weltanschauung nicht etwa blos von der Kritik in Zweifel gestellt, sondern von der fortgeschrittenen Wissenschaft überhaupt in ihren Grundlagen aufgehoben ist.

Hiervon einfach zu abstrahiren oder die kritisch vernichtete Weltanschauung allegorisch und mythologisch wieder aufzuputzen, dies ist eben die Tendenz der romantischen Poesie; darum ist Dante ihr Ideal. Die moderne Poesie, welche die Aufklärung und die kritische Philosophie zu ihren Voraussetzungen hat, mußte nothwendig einen andern Weg einschlagen und kann darum so wenig in Dante's mythologisch-allegorischem Weltgedicht, als in dem „romantischen Nebenspuk" des Göthe'schen Faust die höchste Offenbarung der Poesie erkennen. Nur eine unklare, gährende Philosophie, die von romantischen Träumen zehrt und die Phantasie zu ihrer Göttin macht, konnte in Dante das Urbild der modernen Poesie erblicken. Seiner philosophisch-theologischen Weltanschauung nach gehört Dante dem mittelalterlichen Katholicismus an, dessen großartige poetische Seite anzuerkennen nicht soviel bedeuten kann, als die Voraussetzung in sich schließt, in der Weltanschauung des Mittelalters die absolute Wahrheit zu suchen und zu finden. Dante hat sich auch als philosophischer Kopf über den Standpunkt des Wissens seiner Zeit, des zwölften Jahrhunderts, nicht erhoben; er ist scholastischer und mystischer Philosoph, wie es ein Thomas von Aquino und ein Bonaventura waren. Darin liegt seine Größe, aber auch seine Schranke, und nur die Phantasie des Romantikers kann letztere übersehen. Er gab eine vom philosophirenden Standpunkt des mittelalterlichen Katholicismus aus mit genialer Phantasie construirte Philosophie der Weltgeschichte in poetischer Form. In philosophischer Beziehung gehört er darum höchstens in die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie; zur modernen Philosophie, die auf eines Cartesius' und Bacon's Geistesthaten sich stützt, die Männer wie Spinoza, Leibnitz und Kant zu ihren Heroen zählt, hat Dante auch nicht die geringste Verwandtschaft. Und soll die moderne Poesie auch mit der Weltanschauung der neuern Philosophie Hand in Hand gehen, so wird für sie am wenigsten Dante eine prophetische und urbildliche Bedeutung beanspruchen dürfen.

Das Ganze der Geschichte und Bildung seiner Zeit liegt dem modernen Dichter keineswegs als ein mythologischer Stoff vor, den derselbe in einem poetischen Ganzen darzustellen hat. Er kann vielmehr, wie nur durch die Hölle der Selbsterkenntniß der Weg zur sittlichen Freiheit und Versöhnung geht, auch nur durch das Läuterungsfeuer der Kritik und der kritischen Philosophie zu einer Weltansicht gelangen, in welcher der Friede mit der Wissenschaft und dem Ernst ihrer Forschungen geschlossen ist. Und dieser allgemeinen Läuterung des geschichtlich Ueberlieferten im Feuer der Kritik vermögen sich auch Kunst und Religion so wenig zu entziehen, als die positiven Grundlagen des praktischen Lebens.

5.

Den im „Bruno" begonnenen Assimilationsprozeß Hegel'scher Gedanken, Anschauungen und Methode setzt Schelling in „fernern Darstellungen aus dem Systeme der Philosophie" im ersten und zweiten Heft der im Jahre 1802 erschienenen „Neuen Zeitschrift für speculative Physik" fort. Am Schluß aber, sowie im dritten Heft verfällt er wiederum in seine eigene desultorische und zerfahrene Manier. Unter der Zucht des Hegel'schen Einflusses hatte er sich Anfangs zusammengenommen und einen Anlauf zu Hegel's methodischer Darstellungsweise genommen. Aber er hält es in dieser Zucht nicht lange aus und verliert sich zuletzt wieder in bloße „Betrachtungen", Fragmente, Phantasien, Träumereien, Faseleien. Die Sicherheit, die er, seit ihn Hegel über seinen selbständigen Standpunkt Fichte gegenüber orientirt hatte, gewonnen zu haben schien, hielt nicht lange vor. Seine Phantasie kam von der Grille, Philosophie und Poesie zu verbinden, nicht los; der romantische Zug zur Mythologie und Mystik spukte ihm immer wieder im Kopf und verdarb ihm das methodische Concept.

Der Plan der „fernern Darstellungen" war ganz wohl angelegt und der erste Anlauf entsprach dem Plane. Es galt, um in die Identitätsphilosophie Methode zu bringen, zuerst das Prinzip der Philosophie nach Inhalt und Form

als die Möglichkeit einer Wissenschaft im Absoluten darzustellen und sodann zu zeigen, wie daraus ein Ganzes der Erkenntniß zu Stande komme, d. h. bei Schelling, wie alle Dinge im Absoluten construirt werden müssen. Von hier aus aber verlor sich das Philosophiren wieder in den gewohnten phantastischen Verlauf. In der Lösung der ersten Hälfte der Aufgabe konnte sich Schelling an Hegel anlehnen und dessen methodische Sicherheit, wie sie in der Schrift über die „Differenz Fichte's und Schelling's" und in Hegel's Aufsätzen für das kritische Journal vorlag, in seinem eigenen Philosophiren nachconstruiren. Er konnte dem Freunde nachdenken, konnte ihn nachahmen. Anders war es beim Uebergehen in's Detail der Construction. Hier war er auf seinen eigenen naturphilosophischen Boden angewiesen und fühlte sich, mit der Waffe der Hegel'schen Methode in der Hand, nicht mehr sicher. So erklärt sich das Räthsel jener Ungleichheit im Anfang und im Fortgang der „fernern Darstellungen".

1. Von der höchsten oder absoluten Erkenntnißart im Allgemeinen. Wie Alles, was ist, auf die drei Potenzen des Endlichen, Unendlichen und Ewigen zurückkommt, so beruht auch alle Verschiedenheit der Erkenntniß darauf, daß sie entweder eine rein endliche, oder eine unendliche, oder eine ewige ist. Rein endlich ist diejenige Erkenntniß, welche unmittelbar bloße Erkenntniß des Leibes und der von ihm unzertrennlichen Bestimmungen ist, also die sinnliche Erkenntniß. Die Verstandeserkenntniß oder das blos reflectirte Erkennen führt das Besondere auf das Allgemeine zurück, schließt von der Wirkung auf die Ursache oder umgekehrt und beruht somit auf dem Gesetze des Mechanismus, des bloßen Causalzusammenhanges. Diese Erkenntnißweise führt niemals auf etwas, das an sich selbst wäre und durch sich selbst bestände; ja sie lehrt nicht einmal dasjenige, was sie in die Reihe der Bedingungen als Ursache einschaltet, seinem Wesen nach erkennen, d. h. wie es abgesehen von seinen Wirkungen in seiner Totalität ist. Sie ist also bloßer Empirismus, eine ewige und unversiegbare Quelle des Irr-

thums, ein förmliches, sich selbst aussprechendes Nichtswissen, da es in keinem Punkte der Reihe von Kenntnissen etwas Unbedingtes hat, sondern der Werth des Einzelnen durch eine unendliche Reihe bedingt ist, die niemals wirklich sein wird, sondern ein Unding ist; also ein Wissen, das niemals ein Ganzes und nie vollendet sein kann. Die absolute, intuitive oder demonstrative Erkenntnißart wendet sich dagegen gänzlich ab vom Causalgesetze und derjenigen Welt, in welcher dieses allein gültig sein kann. Von einer solchen Erkenntnißart hat bisher die Geometrie das einzige Beispiel gegeben und konnte darum allein auf Gewißheit Anspruch machen. Sie erklärt nicht, sondern sie beweist; sie construirt und demonstrirt nach dem Vernunftgesetze der Identität oder der absoluten Einheit des Besondern und des Allgemeinen, in Ansehung welches Gesetzes der Gegensatz des Analytischen und Synthetischen gar nicht existirt. Von der empirischen oder analytischen Methode will die absolute gar Nichts wissen. Sie ist kein Ableiten aus dem Absoluten, kein Deduciren der erscheinenden Welt als solcher, sondern unmittelbare Construction im Ewigen selbst. In ihr ist Denken und Sein vereinigt, das gedachte Dreieck zugleich das Wirkliche. Auf denselben Stadpunkt der absoluten Einheit des Denkens und Seins stellt sich die Philosophie. In ihr ist nicht der reflectirende Verstand, sondern die anschauende Vernunft thätig; denn jede Einheit des Denkens und Seins ist ein Anschauen. Auf diesem Standpunkt, Alles unmittelbar im Wesen des Ewigen selbst anzuschauen, ist der Raum die Einheit des Endlichen und Unendlichen im Endlichen oder im Sein oder Realen, die Zeit dagegen dieselbe Einheit des Endlichen und Unendlichen im Unendlichen oder Idealen oder Denken. Die Indifferenz des Realen und Idealen, die man im Raum und in der Zeit gleichsam aus sich projicirt anschaut, im absoluten Erkennen — in Ansehung dessen es überall keinen Unterschied des Denkens und Seins giebt, intellectuell anzuschauen, ist der Anfang und erste Schritt der Philosophie. Das absolute Erkennen ist auch das urbildliche; denn im Urbilde ist der unendliche Begriff und das besondere Unend-

liche vereinigt; die Urbilder des absoluten Erkennens sind die Ideen. So ist also das absolute Erkennen ganz im Absoluten selbst, weder blos von ihm ausgehend, noch aus ihm heraustretend, noch in ihm endigend; die Philosophie ist Wissenschaft des Absoluten. —

Bleiben wir einen Augenblick hier stehen und blicken auf das, was uns von Schelling geboten wird. Zunächst ist die Unterscheidung einer dreifachen Erkenntnißart ganz und gar von Spinoza entlehnt, dessen geometrische Constructionsweise Schelling bereits in der „Darstellung" seines Identitätssystems adoptirt hatte. Auch Spinoza unterscheidet die sinnliche Erkenntniß und die Verstandeserkenntniß. Durch beide aber erfahren wir noch nicht, was der Gegenstand seinem Wesen nach sei; dazu bedürfe es vielmehr der intuitiven Erkenntniß oder der Anschauung, in welcher wir die Dinge sub specie aeternitatis erkennen, d. h. nicht wiefern sie in irgend einer Beziehung auf Zeit und Raum existiren, sondern nothwendig und selbst ewig sind. Diese intuitive Erkenntniß gebe uns vom unendlichen Wesen ein positives Wissen, das allen andern Gedanken zum Grunde liegt; wie wir ja auch die unnedlichen Größen der Mathematik, ohne sie durch Zahlenwerthe vollkommen ausdrücken zu können, gleichwohl klar und deutlich einsehen, so fasse die intuitive Erkenntniß Alles in Eins zusammen, enthalte Alles auf seine wirkende Ursache zurückgeführt und spiegele so das Bild der Einheit der ewigen Natur in höchster Vollkommenheit ab. Aus dieser höchsten Idee leitet der intuitive Verstand Alles objectiv her; die Idee des Absoluten ist somit constitutiv für das System der Philosophie.

Geradeso Schelling: das gedachte Dreieck ist zugleich das wirkliche. Er vergißt, daß in der Wirklichkeit überhaupt das Dreieck gar nicht existirt, daß die geometrische Figur nur das Product der abstrahirenden Einbildungskraft ist, die das Schema entwirft. Anders aber ist es mit der Wirklichkeit der Dinge. Die Möglichkeit, sie zu denken, ist durch ihre Wirklichkeit bedingt, während Schelling umgekehrt die Denkmöglichkeit der Wirklichkeit voraussetzt, d. h. jene als

den Grund der wirklichen Dinge unterschiebt. Aber man erinnere sich, daß hundert wirkliche Thaler von hundert blos gedachten Thalern sehr bestimmt unterschieden sind, also Denkmöglichkeit und Daseinsmöglichkeit nicht zusammenfallen. Durch eine geschickte Escamotage der Begriffe wird die gedachte Wirklichkeit ohne Weiteres als seiende genommen und in Gestalt des Urbildes oder als Idee dem wirklich Seienden gegenübergestellt, welches nur das erscheinende Abbild des ewigen Begriffs sein soll. Die platonische Ideenlehre wird also adoptirt, wozu ihm Hegel den Anstoß gab. Wenn aber doch, fragt man billig, jede Einheit des Denkens und Seins ein Anschauen ist, warum soll denn nicht auch der sinnlichen Anschauung diese Einheit als Uebereinstimmung des subjectiven Auffassens mit dem Gegenstande ebensowohl zum Grunde liegen können?

Schelling will eine absolute Methode des Erkennens schildern, die weder analytisch, noch synthetisch sei. Darauf hat ihn Hegel gebracht, welcher in der „Differenz Fichte's und Schelling's" sagte, die wahre Methode, als eine Entwickelung der Vernunft selbst, sei weder synthetisch noch analytisch zu nennen. Die Methode Spinoza's aber, die Schelling auch noch in seiner „Darstellung" des Identitätssystems beibehalten hatte, ist die synthetische, geometrisch-construirende. Gleichwohl behauptet er kecklich, in allen seinen Werken diese absolute Methode befolgt und auch durch das nothwendige Verweilen auf Stufen nicht zu theuer erkauft zu haben! Hegel's kritische Auseinandersetzung mit Fichte's Standpunkt und die Gewißheit, die durch Hegel Schelling über seinen eigenen Standpunkt gewonnen hatte, gaben ihm jetzt, da Hegel im Hintergrunde stand, den Muth zu einer lebhaften Polemik gegen Fichte, die darin besteht, daß er das, was bereits Hegel über des letztern Standpunkt vorgebracht hatte, mit Hegel's Wendungen und Ausdrücken paraphrasirend wiederholt, indem er dabei bescheidentlich nicht von sich, sondern mit „wir" (nämlich Schelling und Hegel) spricht.

Dem Kriticismus (heißt es) fehlt die absolute Erkenntnißart. Dies war die schlechteste Wirkung des Kriticismus, daß er die Scheu, welche die Verstandesknechtschaft vor dem Absoluten hat, bestätigte und gleichsam sanctionirte, anstatt das Absolute zum einzigen Gegenstand und Prinzip des Erkennens zu machen. Fichte hatte das Eigenthümliche seines Idealismus mit den Worten der Wissenschaftslehre ausgesprochen, daß der endliche Geist nothwendig etwas Absolutes außer sich setzen und dennoch von der andern Seite anerkennen muß, daß dasselbe nur für ihn da sei. Wir dagegen glauben, daß diese beiden Fälle ein und derselbe Fall seien: das Außersichsetzen schließt das Fürsichsetzen schon in sich. Außer mir ist das Absolute in alle Ewigkeit nur für mich; denn ein Ansich als ein Außermir ist schlechterdings Nichts. In dem Außersichsetzen also liegt die Beschränktheit des endlichen Geistes und das Differenzverhältniß zum Absoluten, das er sich giebt. Suche das Ansich nicht außer dir oder dich außer ihm, so wird es auch unmittelbar aufhören, blos für dich zu sein. Durch Fichte wird der Handel zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich auf die lange Bank eines unendlichen Progresses hinausgeschoben. Unter dem Namen des Ansich, d. h. des vom subjectiven Ich völlig Unabhängigen, ist die absolute Einheit nothwendig ein Außerihm, welches seiner Identität ungeachtet dem Ich und Nicht-Ich gemeinschaftlich entgegengesetzt ist. In dieses Nicht-Ich Fichte's fällt auch die Natur, die somit ganz außer dem Absoluten, d. h. allerdings absolut Nichts ist; und in sofern in ihr ein Ausdruck des Absoluten ist, d. h. sofern ihr noch Realität zukommt, muß es praktische Realität sein. Hiermit sind aber die teleologischen Erklärungen und Deductionen der Natur auf's Neue in die Philosophie eingeführt und alle speculative Ansicht der Natur durchaus vernichtet, alle speculative Ansicht des Absoluten an und für sich selbst aufgehoben. Es giebt dann keine andere Erkenntniß desselben, als die moralische, für welche die absolute Harmonie in unendliche Ferne, als Ziel eines endlichen Progresses vorgesteckt ist. —

Hatte es Schelling noch ein Jahr vorher, d. h. ehe er Hegel's „Differenz" des Fichte'schen und Schelling'schen Systems gelesen, für unmöglich gehalten, daß nicht er und Fichte in der Folge übereinstimmen sollten; so war der Punkt ihrer möglichen Uebereinstimmung jetzt in noch weitere Ferne gerückt, und um dieselbe Zeit gingen Fichte und Schelling, wie Jean Paul an Jacobi schreibt, in Dresden oder Berlin zornig auseinander. Noch einige Jahre später, und wir werden Schelling eine Streitschrift gegen seinen ehemaligen Freund richten sehen, worin er ihn wenig besser behandelt, als wir ihn mit Reinhold und Bardili umspringen sahen. So brachte es der Fortschritt auf der Himmelfahrt der Romantik mit sich.

2. Beweis, daß es einen Punkt gebe, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst Eins sind. Dem Philosophen ist die intelligible oder Vernunftanschauung etwas Entschiedenes, über allen Zweifel Erhabenes, schlechthin ohne alle Forderung Vorausgesetztes. Sie kann nicht gelehrt werden; sie ist nicht etwa vorübergehend, sondern bleibend als unveränderliches Organ die Bedingung des wissenden Geistes; denn sie ist das Vermögen überhaupt, das Allgemeine im Besondern, das Unendliche im Endlichen, beide zu lebendiger Einheit vereinigt zu sehen. Was heißt nun, sich zur intellectuellen Anschauung oder zur Anschauung der absoluten Einheit erheben? Nichts Anderes, als dieselbe Evidenz, wie sie der Geometrie und der Mathematik überhaupt zukommt, oder die Einheit des Denkens und Seins schlechthin an und für sich selbst als das rein Gewußte in allem Gewußten zu erblicken. Wer aus dieser Einheit des Denkens und Seins heraus ist, der ist ganz und gar aus aller Evidenz und damit aus aller Wahrheit heraus. Auf Entgegensetzung des Denkens und Seins beruht seiner Natur nach der Standpunkt der Reflexion; und die Behauptung, daß aus dem bloßen Denken des Absoluten noch keineswegs seine Realität folge oder, um uns Kantisch auszudrücken, daß mit dem Denken von hundert Thalern noch nicht der Kassabestand um hundert Thaler ver-

mehrt sei, diese Behauptung ist seit der tiefen und gründlichen Gemeinheit der Vorstellungen, welche der Kriticismus hierüber eingeführt hat, das allgemein Entscheidende gegen alle positive und kategorische Erkenntniß des Absoluten geworden. Dem Bestreben der Reflexion, das Absolute als Absolutes gleichwohl als Objectives zu fixiren, liegt die Unwissenheit über die absolute Erkenntnißart zum Grunde, und Kriticismus ist in dieser Beziehung nur ein schlechter Skepticismus und ganz in die Reflexion verwachsen. Kurz, es giebt nicht ein absolutes Wissen und außer diesem noch ein Absolutes, sondern beide sind Eins. Der Beweis dieses Satzes ist dieser: das Denken als solches, da es einen nothwendigen Gegensatz am Sein hat, ist kein absolutes Erkennen und kann dieses nicht werden. Als absolutes Erkennen kann nur ein solches gedacht werden, in welchem Denken und Sein nicht entgegengesetzt, sondern nur die in der Reflexion und vom Verstande getrennten, an sich selbst aber absolut ungetrennten, völlig gleichen Formen sind. Schon in der bloßen Idee des Absoluten wird eine gleiche absolute Einheit des Denkens und Seins gedacht. Das Allgemeine entspricht dem Denken, das Besondere dem Sein; in Ansehung dessen, was absolut ist, sind Allgemeines und Besonderes schlechthin Eins. Also ist im Absoluten auch die Form mit dem Wesen eins, und Einheit des Wesens und der Form gehört zur Idee des Absoluten; die absolute Form ist das allsehende Auge der Welt, der Mittler zwischen dem Absoluten und der Erkenntniß. Darin liegt die Möglichkeit, daß das Absolute und das Wissen des Absoluten eins sein können. In diesem Punkte des Zusammentreffens der absoluten Erkenntniß mit dem Absoluten selbst beruht die Philosophie, und von ihm geht nicht blos alle philosophische Evidenz aus, sondern er selbst in die höchste Evidenz. Wir nennen diese Erkenntniß intellectuelle Anschauung. Denn nur in der Anschauung ist Realität, und alle Anschauung ist Gleichsetzen von Denken und Sein. Intellectuell aber ist diese Anschauung, weil sie Vernunftanschauung und als Erkenntniß zugleich absolut Eins mit dem Gegenstande der Erkenntniß ist. Die absolute

Erkenntniß ist die Idee und das Wesen der Seele, der ewige Begriff, durch den sie im Absoluten ist, und der schlechthin ohne Zeit ewig, zugleich das einzig wahre Sein und die Substanz ist. —

Blicken wir rückwärts, um zu sehen, was wir an dieser „fernern Darstellung aus dem Systeme" Schelling's haben! Zunächst tritt uns die Behauptung entgegen, daß die intellectuelle Anschauung oder das absolute Wissen etwas ohne alle Forderung Vorausgesetztes, über allen Zweifel Erhabenes und Entschiedenes für den Philosophen ist. Das heißt denn doch wohl etwas, was gar keines Beweises bedürftig ist. Daran zu zweifeln, kann nur der gemeinen Vorstellung, dem untergeordneten Reflexionsstandpunkte, dem schlechten Skepticismus einfallen, wie er durch den Kriticismus verbreitet worden ist. Die intellectuelle Anschauung ist unmittelbar gewiß; sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas. Wer also gleichwohl daran zu zweifeln Lust hat, mag es der Herablassung der souveränen absoluten Vernunft danken, daß ihr Repräsentant gleichwohl so gefällig ist, den Beweis zu führen. Und was für ein Beweis ist dies! Nur erwarte der schlechte Skeptiker keinen solchen, wodurch der Verstand, der Reflexionsstandpunkt überzeugt würde, also keinen logischen Beweis, sondern eben einen absoluten, d. h. eben gar keinen. Umschreibende Tautologien, dieselben Behauptungen, Versicherungen und Voraussetzungen werden mit andern Worten wiederholt. Der Handschuh wird umgekehrt, dann wieder auf die rechte Seite gewendet; die Abstractionen Denken und Sein, Allgemeines und Besonderes, Wesen und Form werden aus einer Hand in die andere geworfen, darin besteht die ganze Operation der Beweisführung. Was man von vornherein als Eins setzt, bleibt freilich hinterher in alle Wege eins, das ist das ganze Kunststück des absoluten Taschenspielers. Wozu sollen wir also noch „schlechte" Zweifel erheben, wie denn Anschauung überhaupt nur möglich sein soll, ohne Sinnesthätigkeit, und was denn in aller Welt eine von der sinnlichen Anschauung unterschiedene intellectuelle Anschauung anders sein kann, als eine die ur-

sprünglichen sinnlichen Vorstellungen innerlich, ohne die Gegenwart des nothwendig immer vorausgesetzten Gegenstandes, reproducirende Thätigkeit der Einbildungskraft! Wozu sollen wir noch fragen: wenn denn alle Anschauung Gleichsetzen von Sein und Denken ist, wird nicht auch in der Sinnesanschauung, die doch ebenfalls Anschauung ist, ursprünglich eine solche Gleichsetzung stattfinden? Doch weg mit solchen Verstandeszweifeln und Bedenken der gemeinen Reflexion, die ja nur von Unwissenheit um die absolute Erkenntnißart zeugen, welche über dergleichen schlechthin hinaus ist! Folgen wir dem kühnen Ikarus auf den Flügeln der Phantasie zur Sonnennähe des Absoluten, nein! bis zur Sonne selbst, die alle Unterschiede des irdischen, endlichen Verstandes austilgt! Auf diesem Fluge geschieht es, daß der Prophet und Hierophant des Absoluten vorerst dem früher verkannten Spinoza eine Ehrenerklärung giebt, dem Spinoza, welchen „nicht Mißverständniß oder Unkenntniß einzelner Begriffe, sondern absolutes Mißkennen der Philosophie selbst zum Dogmatiker gestempelt". Und wer hatte ihn dazu gestempelt? Noch vor fünf Jahren, da Schelling den Idealismus der Wissenschaftslehre vertrat und erläuterte, hatte er selbst dem Kant'schen Kriticismus gegenüber den Spinozismus als die großartigste Vollendung des Dogmatismus geschildert. Aber damals war er ja selber noch Fichte'scher Idealist; jetzt ist er zum absoluten Identitätsphilosophen promovirt und selbst vollkommen dogmatischer Philosoph geworden, und gerade jetzt hatte der Freund, der ihn über Fichte's Standpunkt hinausgehoben, in einer Kritik der Jacobi'schen Philosophie, im zweiten Bande des kritischen Journals, ihn eine andere Auffassung Spinoza's kennen gelehrt und dadurch sein früheres Urtheil verändert. Spinoza, so urtheilt jetzt Schelling, setzt als die unmittelbaren Attribute des göttlichen Wesens oder der absoluten Substanz Denken und Ausdehnung, was wir als Ideelles und Reelles bezeichnen. Die Idee des absoluten Erkennens fehlt dem Spinozismus nur scheinbar; denn Denken und Ausdehnung werden nur an der natura naturata unterschieden, dagegen ist im Abso-

luten an und für sich selbst weder etwas von einem Denken, noch von einer Ausdehnung, sondern nur die Einheit von beiden, und sie wird zur Form des absoluten Wesens gemacht. Noch tiefer aber ist in dem, was Spinoza zum formellen Prinzip des absoluten Erkennens macht, dem ewigen Begriff oder der Idee, in welcher die Seele als modus des Denkens und der Leib als modus der Ausdehnung schlechthin Eins sind, aller Gegensatz aufgehoben. — So giebt nun im Weitern Schelling in seinem vollendeten Dogmatismus, der Nichts beweiset und begründet, sondern Alles nur hinstellt und demonstrirt, zugleich eine fortgehende Apologie des Spinoza in der Fassung der Idee des Absoluten, indem er Sätze aufstellt, die nur erläutert werden sollen, da sie anderwärts — wüßte man nur wo? — bewiesen worden seien.

3. Die Idee des Absoluten. Das Innere oder das Wesen des Absoluten kann nur als absolute, durchaus reine und ungetrübte Identität gedacht werden, d. h. als absolute Ausschließung aller Differenz aus seinem Wesen. Das Besondere in ihm ist auch das Allgemeine, und das Allgemeine das Besondere; Quantität und Qualität sind in ihm ungetrennt und absolut Eins. Die nothwendige und ewige, dem Absoluten selbst gleiche Form ist das absolute Erkennen, dasselbe, was im transscendentalen Idealismus als absolutes Ich bezeichnet worden ist. Die absolute oder ewige Form ist, wie das Absolute, selbst absolute Identität, schlechthin einfach, lauter und ohne Entzweiung und Gegensätze, die nur unter ihr sind. Die Indifferenz in der Form, d. h. die Einheit des Denkens und Seins, ist auch wieder die Indifferenz der Form und des Wesens. Denken und Sein also sind blos ideelle Gegensätze im absoluten Erkennen. Das Verhältniß von Denken und Sein in der ursprünglichen Form ist das Verhältniß des an und für sich Unendlichen zu dem an und für sich Endlichen. Die Vernunftunendlichkeit ist die, wo das an und für sich Unendliche in dem an und für sich Endlichen bis zur absoluten Identität mit dem letztern dargestellt ist; sie ist die Unendlichkeit

im Sinne des Spinoza, die für die Vernunft ohne Zeit absolut gegenwärtige Unendlichkeit des Endlichen, welche durch irgend eine auch unendliche Zeit auszudrücken unmöglich ist. Denken und Sein oder das an und für sich Unendliche und das an und für sich Endliche können, als ideell Entgegengesetzte, reell nur dadurch Eins sein, daß das Endliche, indem es ideell oder dem Begriffe nach endlich, reell oder der Sache nach unendlich ist, und daß das an und für sich Unendliche, indem es ideell unendlich, reell endlich ist. Wie dies möglich sein könne, ist nur dem schwer begreiflich, der den Begriff der gewöhnlich sogenannten wirklichen Endlichkeit einmischt, welche aber in Wahrheit und überhaupt schlechthin Nichts ist und einzig zur abgebildeten Welt gehört. Im Absoluten ist jedem Idealen zugleich sein Reales nicht endlich, sondern unendlich verknüpft; also ist auch im Absoluten Nichts wahrhaft oder an sich endlich, sondern Alles absolut oder ewig. Die Vernunftewigkeit selbst, ob sie zwar allem Zeitlichen vorangeht, so ist dies doch nicht der Zeit, sondern der Idee nach.. Das Ewige ist nicht vor, sondern über dem Zeitlichen, sowie die Idee des Zirkels der unendlichen Reihe einzelner Zirkel nicht der Zeit, sondern der Natur nach jederzeit ewig vorangeht. Nur die Vernunft also ist ein Universum, und etwas vernünftig begreifen, heißt: es zunächst als organisirtes Glied des absoluten Ganzen, im nothwendigen Zusammenhange mit demselben und dadurch als einen Reflex der absoluten Einheit begreifen. Und auch wenn wir von vielen Dingen oder Handlungen nach dem gemeinen Schein urtheilen mögen, daß sie unvernünftig seien, so setzen wir nichts desto weniger voraus, daß Alles, was ist oder geschieht, vernünftig und mit Einem Worte die Vernunft der Urstoff und das Reale alles Seins sei, weil sie das unmittelbarste Abbild der ewigen Einheit ist. Um aber jene Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen im Ewigen auszudrücken, kann kein angemesseneres Symbol gefunden werden, als das der Dreieinigkeit im göttlichen Wesen. Mit den im Absoluten begriffenen beiden Einheiten, die gleicher Natur mit ihm selbst und unter einander sind, bildet das Absolute ein dreieiniges

Wesen, dessen innern Organismus Alles in's Unendliche wieder darstellt. —

Wir werden also hier belehrt, daß Denken und Sein oder Unendliches und Endliches im absoluten Erkennen blos ideelle Gegensätze sind, daß sie aber reell dadurch eins werden, daß jeder von beiden reell das Gegentheil von dem ist, was es ideell ist, oder mit andern Worten, daß jedem Ideellen sein Reales unmittelbar unendlich verknüpft ist! Welch allerliebstes Schaukelspiel zwischen beiden Gegensätzen! Welch köstliches Ballspiel mit Begriffen! Nur daß man sich dabei verwundert fragt, ob denn dieser seinsollende Tiefsinn nicht vielmehr bis auf's Haar wirklichem Unsinn ähnlich ist; ob es denn dem Verfasser damit wirklich Ernst ist, oder ob er mit seinen Lesern nur seinen Scherz treibt. „Das ist eben (sagt er selbst) die Ambiguität aller Reflexionsbegriffe, wonach das, was von der einen Seite als ein Reales, oder als endlich erscheint, von der andern als Ideales oder als unendlich gezeigt werden kann, und umgekehrt!" Ja wohl: gezeigt werden kann, wie der Taschenspieler seine Kunststücke zeigt! Würde nur nicht wohlweislich verschwiegen, wie denn eben die blos ideell Entgegengesetzten reell verknüpft werden, da sie ja ansich schon Eins sind! Erführen wir nur auch, wie wir auf solchem Wege eigentlich zum Realen kommen, wie die ideell Entgegengesetzten überhaupt reell werden! Doch gewiß nicht dadurch, daß man den Begriff wie den ledernen Handschuh des Shakespeare'schen Narren umwendet und von der andern Seite ansieht. Wenn es doch dem absoluten Erkenntnißlehrer gefallen hätte, den Lesern eine Andeutung darüber zu geben, wie denn dies zugeht, daß die Vernunft, die ja die absolute Indifferenz und weder Ideales, noch Reales ist, der Urstoff und das Reale alles Seins sei? wie es denn zu denken möglich sei, daß dieses Vernunftewige nicht vor, sondern über dem Zeitlichen sei? da ja doch das „Ueber" ebensogut eine endliche Beziehung ist, als das „Vor" und da doch billiger Weise, wenn zeitliche Beziehungen ausgeschlossen sein sollen, auch keine räumlichen eingeschmuggelt werden dürfen. Und wenn jenes „Ueber" kein räumliches,

sondern ein Verhältniß der Dignität bezeichnen soll, ist dieses letztere nicht ebenfalls ein endliches Verhältniß? Mußte nicht, wenn denn im Absoluten Alles Eins und indifferent, d. h. Nichts ist, der absolute Identitätslehrer folgerichtig dieses Unaussprechliche und Unausdrückbare überhaupt auch als ein Unbegreifliches und Undenkbares und Denkunmögliches bezeichnen, bei dem weder von Möglichkeit, noch von Wirklichkeit mehr die Rede sein kann, das nicht etwa blos für den gemeinen Verstand ein absolutes Räthsel, sondern auch für die Phantasie nichts als ein absolutes Loch, ein absoluter Abgrund ist? Doch — bescheiden wir uns! Es giebt dumme Menschen (sagt Schelling), die mich nicht verstehen.

Lassen wir uns weiter belehren. Die eine Hälfte der Aufgabe der „ferneren Darstellungen" bestand darin, das Prinzip der Philosophie nach Inhalt und Form darzuthun. Die andere Hälfte der Aufgabe sollte sein, daraus die Möglichkeit eines Ganzen der Wissenschaft des Absoluten zu construiren. In jener ersten Partie haben wir wenigstens Worte gefunden; sehen wir nun zu, wie der absolute Taschenspieler daraus die Möglichkeit eines Systems construirt.

4. Wie ist im Absoluten eine Wissenschaft möglich? d. h. wie ist aus dem schlechthin identischen und durchaus einfachen Wesen des Absoluten der Stoff einer Wissenschaft — des absoluten Idealismus — zu nehmen?

Eben durch die Idee einer absoluten Einheit des Denkens und Seins, des Unendlichen und Endlichen, welche unmittelbar zugleich und ohne durch Vielheit hindurchzugehen, Totalität ist, wird auch die Möglichkeit ersichtlich, daß das Besondere in jeder Construction oder Demonstration absolut Eins ist, wie es das Allgemeine ist, und daß also beides, das Eine und das Viele, jedes für sich die gleiche Einheit des Unendlichen und Endlichen ist. D. h. das Besondere wird eben als solches in seiner Entgegensetzung gegen das Allgemeine vernichtet, oder es wird nur insofern im Absoluten dargestellt, als es selbst das ganze Absolute in sich ausgedrückt enthält und vom Absoluten als dem Allgemeinen

nur ideell (d. h. als Gegenbild vom Vorbilde) unterschieden und ist an sich oder reell ihm ganz gleich. Die Ineinsbildbildung des Vorbildlichen und Gegenbildlichen ist das innerste Geheimniß der Schöpfung. In dieser Einbildung hat jedes Wesen seine Wurzel. Das ganze Universum ist im Absoluten als Pflanze, als Thier, als Mensch; aber weil in jedem das Ganze ist, so ist es nicht als Pflanze, nicht als Thier, nicht als Mensch, d. h. nicht als die besondere Einheit, sondern als absolute Einheit, als Idee darin. Erst in der Erscheinung, wo es aufhört, das Ganze zu sein und die Form aus der Indifferenz mit dem Wesen tritt, wird jedes das Besondere und die bestimmte Einheit. Der Philosoph construirt nicht die Pflanze, das Thier, sondern das Universum in Gestalt der Pflanze, in Gestalt des Thiers, und er kennt also nur Ein Wesen in allen ursprünglichen Schematismen der Weltanschauung, welche eben nur dadurch möglich sind, daß sie als besondere vernichtet werden. So beweisen sie sich als Formen der göttlichen Ineinsbildung und sind wahr und reell einzig, weil sie in Ansehung des Absoluten möglich sind, für welches es keinen Unterschied der Möglichkeit und Wirklichkeit giebt. Durch das Wesen ist jedes Ding allen andern gleich; alle erscheinenden Dinge sind — obwohl unvollkommene — Abbildungen des Ganzen und bestreben sich, in der besonderen Form das Absolute auszudrücken. Die einzige Möglichkeit, im Absoluten das Besondere und ebendamit auch das Absolute im Besondern zu begreifen, ist in den Ideen gegeben, deren jede für sich absolut und doch jede begriffen ist in der absoluten Form, die auch das absolute Wesen und außer ihr Nichts ist. —

Wir sehen aus dieser Darstellung, daß der absolute Identitätslehrer seit der ersten „Darstellung" des Identitätssystems binnen Jahresfrist unter dem Einflusse des platonisirenden Hegel dahin gekommen ist, zur Erklärung der absoluten Fülle in der absoluten Einheit die Ideen, die er mit Leibnitz'schen Monaden indentificirt, zu Hülfe zu nehmen. Hegel hatte ihn auf die Geschichte der Philosophie hingewiesen, und der absolute Identitätslehrer findet jetzt, daß

man auch vor der kühnen Revolution, die durch ihn in der Philosophie vollbracht worden, schon philosophische Gedanken gehabt und — dogmatisch philosophirt hatte. Aber sein Verdienst ist es, die früheren Wahrheitskeime zu einem harmonischen Ganzen zusammenzufassen. Da es sich (so wendet er sich mit vornehmer Haltung zu seinen Lesern) um eine Gestaltung handelt, die alle einzelnen Töne und Farben der Wahrheit zum Einklang und zur Harmonie bringt, so findet ihr die Lehre von den Ideen schon bei Pythagoras und bei Platon, die Einheit in der Entgegensetzung schon bei Heraklit, die Einheit der Absolutheit in der Besonderheit schon in der Monadenlehre des Leibnitz, die Lehre von der Alles begreifenden, allgegenwärtigen Einheit und Substanz der Dinge bei Spinoza und Parmenides. Alle diese verschiedenen Lehren sind nichts Anderes, als nach verschiedenen Richtungen verschobene Bilder des einzig wahren Systems, das wie die Natur, weder jung noch alt ist und das nur bis jetzt keine bleibende Form gefunden hat! — Nur Giordano Bruno wird in diesem Nachweis der Keimpunkte des absoluten Systems vergessen, und von Kant's „schlechtem Skepticismus" kann ohnedies keine Rede mehr sein!

Sollen wir aber noch im Einzelnen fragen, was Alles in der obigen Construction unbewiesen, unbegründet, unaufgeklärt, unerklärt bleibt? Wie kommen mit Einem Male die Ideen in die absolute Indifferenz als unendliche Punkte des Vielen, deren jeder für sich ebenfalls absolut ist? Sind diese ewigen Urbilder des Besondern wesentlich identisch und dasselbe Universum, wozu bedurfte es überhaupt der Spaltung in eine unendliche Vielheit von schlechthin identischen Absolutheiten? Und wenn diese alle wesentlich identisch sind, wie kommt in die Abbilder der Formunterschied, ja die Unvollkommenheit? Gerade die Besonderheit, der Formunterschied ist ja das erst zu Erklärende, und wie wird denn dieses in seinem Prinzip aus dem Absoluten erklärt? Das Prinzip des Besondern sind die Ideen; aber wie kommen die Ideen in dieschlechthin einfache und indifferente Identität? Darüber schweigt

die Geschichte, und der moderne Hermes mit seiner Zauberlaterne und seinem magischen Weltspiegel ebenfalls! Die absolute Einheit ist zugleich Totalität und doch ohne Vielheit: wie dies zu denken möglich sei, erfahren wir nicht! Das Eine und das Viele sind jedes für sich die gleiche Einheit des Unendlichen und Endlichen; als ob der bloße Begriff des Einen und Vielen die reale Wirklichkeit der im Erkennen zur Einheit zusammengefaßten vielen Dinge begreiflich machen könnte!

Warum die Ideen erst in der Erscheinung aufhören, das Ganze zu sein, und durch welche Veranlassung erst in ihr die Form aus der Indifferenz mit dem Wesen tritt, darüber sehen wir uns vergebens nach einem Aufschluß um. Die Phantasie schaut und will es so; ihre Spiele sind die Zauberkünste, durch die alles Mögliche wirklich wird. Die Phantasie ist schöpferisch; ihre „ursprünglichen Schematismen" sind die ewigen schöpferischen Urbilder aller Dinge, als die Formen der „göttlichen Einbildung", in der es keinen Unterschied des Möglichen und Wirklichen giebt! Hier ist wiederum einer der Punkte in Schelling's Erörterungen, wo er in naiver Weise, die fast kindlich zu nennen wäre, das ganze Geheimniß seines Philosophirens offen legt, wo die romantische Ironie seines Standpunkts als Ironie der Ironie auftritt, die „Friedrich" als den Gipfelpunkt der Genialität bezeichnete. Die von Spinoza geborgte Phrase der „göttlichen Einbildung" ist jetzt der lederne Handschuh, der rechts betrachtet den Sinn der „Ineinsbildung" der Urbilder in das Gegenbildliche zeigt, bis der Skeptiker, der Narr, der dem Weisen mit vorlauten, gemeinen Verstandesreflexionen das Concept verrückt, die Kehrseite herauswendet, auf welcher das Bild die leere Einbildung, im Sinne des ordinären Menschenverstandes, zeigt. Beide Seiten sind für den absoluten Standpunkt ebenfalls Eins: die göttliche Einbildung ist eben — Einbildung! Alles ist Eins: erst war die Bezeichnung „reell" soviel als: der Sache nach, und „ideell" so viel als: dem Begriffe nach oder an sich. Jetzt wird es herumgedreht: der Begriff wird als das blos „äußere" Band

der Identität genommen, und „an sich" ist so viel als „reell": ansich oder reell sind Gegenbild und Vorbild ganz gleich!

Will man mit einem Begriffe Ernst machen und ihn als unterschiedenen festhalten, sogleich tritt der entgegengesetzte an die Stelle, denn Alles ist Eins und alle Unterschiede sind absolut gedacht Nichts! Und noch heutzutage giebt es dumme Menschen, die sich zur Höhe dieses Standpunkts aufzuschwingen nicht im Stande sind! Man fragt immer wieder, ob mit solchem Escamotiren der Begriffe eine wirkliche Einsicht in die Sache gewonnen, wirklich etwas erklärt, wirklich etwas begriffen wird? Die Antwort ist: Dumme Menschen, die ihr seid! Es soll gar nichts erklärt werden; denn an der Erscheinungswelt ist nichts zu erklären, denn sie ist überhaupt Nichts, und nur das Absolute ist wirklich. Erklären will nur der gemeine Reflexionsstandpunkt. Der Philosoph will nur construiren, demonstriren und in Allem das Absolute aufzeigen! Der Philosoph ist so glücklich, mit Hülfe des „wunderbaren Vermögens" der Einbildungskraft das Weltganze in Einem Blicke zu schauen, wo natürlich alle Unterschiede in Nichts zerrinnen, weil eben darüber hinweg gesehen und schlechthin davon abstrahirt wird. Der Philosoph hat sich zum Standpunkt der Weltanschauung des Kindes aufgeschwungen, das zuerst die Augen aufgeschlagen hat und noch gar nichts Bestimmtes sieht, sondern nur in blaue Unendlichkeit und Leere hinausstarrt, in welcher Licht und Nacht noch Eins sind.

Indem dieses Sonntagskind, der Philosoph, so glücklich ist, die Welt als Totalität zu schauen, ist er dadurch in den Stand gesetzt, sich daraus alles Einzelne beliebig als Ideen zu construiren, die allsammt wie Ein Ei dem andern gleichen, und eine jede wird zum Ei des Kolumbus, durch einen glücklichen Sprung steht sie als Ding in der Erscheinung da! Wie gut ist es nur, daß das Universum, die absolute Einheit als Totalität vor der Phantasie steht, mit der es dann freilich leicht ist, Alles Besondere zu construiren, da freilich Alles, was jemals in der Welt zum Vorschein kommen mag, als Möglichkeit im Universum liegen muß. Dies freilich

bezweifelt Niemand; nur den wirklichen Hergang und Zusammenhang möchte man erfahren, aber daß gerade dieser im Dunkeln bleibe, dies ist das Interesse des absoluten Taschenspielers. Die schöne romantische Täuschung verschwindet, sobald man dahinter kommt, worin das ganze Kunststückchen besteht.

5. Wir haben jetzt (so heißt es mit hochtönenden Worten weiter in den „fernern Darstellungen") von der absoluten Form zu handeln, welche das Wesen aufschließt und die Erkenntniß und das Absolute vermittelt; wir haben zu zeigen, wie sich die vermeintliche Nacht des Absoluten für die Erkenntniß in Tag verwandelt und wir im Absoluten Alles in einem Lichte erblicken, gegen welches alles Andere, besonders aber die sinnliche Erkenntniß tiefes Dunkel ist. Philosophische Construction und Demonstration sind Eins; dasjenige, wodurch eine jede Construction absolut ist, ist mit demjenigen, was Prinzip des Zusammenhangs der philosophischen Demonstration ist, selbst identisch und dasselbe. Denn in Allem, was sich ideell entgegengesetzt ist, ist die Wesenheit Eins, und Alles ist nicht blos durch das äußere Band des Begriffs, sondern der innern Substanz und dem Gehalte selbst nach identisch. Alle quantitative Verschiedenheit entsteht erst dadurch, daß die ideelle Bestimmung als solche das Besondere vom Wesen oder Ansich, als dem Allgemeinen, trennt. Da nun die Form der Absolutheit immer und nothwendig sich selbst gleich und dieselbe ist, so folgt, daß die Form der Philosophie im Ganzen, wie jeder Construction im Einzelnen, auf die drei ideellen Bestimmungen oder Potenzen des Endlichen, Unendlichen und Ewigen, mit absoluter Gleichsetzung dieser Potenzen, zurückkommt. Jede Potenz nimmt dadurch, daß sie in einer andern Einheit steht, d. h. entweder in der reellen oder in der ideellen Reihe, entweder in der Einheit im Endlichen oder in der Einheit im Unendlichen, auch eine andere Gestalt an. In jeder ist das gleiche Universum, und jede für sich ist absolut. In jeder sind also auch alle Einheiten und jede kehrt in der einen oder in der andern Einheit wieder. In jeder Reihe wieder-

holen sich alle Potenzen, so daß alle Potenzen der ersten Einheit wieder der Bestimmung der Endlichkeit, und alle Potenzen der andern Einheit gemeinschaftlich der Bestimmung der Unendlichkeit unterworfen sind. Die dritte Potenz ist die Potenz der absoluten Gleichsetzung des Endlichen und Unendlichen und demnach die Potenz der Vernunft, der absolute Indifferenzpunkt der in Reelles und Ideelles reflectirten Welt, der Standpunkt der Wahrheit. Im Idealen erscheint die absolute Ineinsbildung der beiden Einheiten als Kunstwerk, in welchem der Stoff ganz Form, die Form ganz Stoff ist, und somit jenes im Absoluten verborgene Geheimniß, das die Wurzel aller Realität ist, in der höchsten Potenz und Vereinigung Gottes und der Natur als Einbildungskraft hervortritt. Schönheit und Wahrheit begreifen jedes in seiner Absolutheit das Andere in sich und jedes ist selbst wieder im Andern begriffen. Das Universum ist im Absoluten als das vollendetste organische Wesen und als vollkommenes Kunstwerk gebildet: für die Vernunft, die es in ihr erkennt, in absoluter Wahrheit; für die Einbildungskraft, die es in ihm darstellt, in absoluter Schönheit. Jedes von diesen drückt nur dieselbe Einheit von verschiedenen Seiten aus, und beide fallen in denselben absoluten Indifferenzpunkt, dessen Erkenntniß zugleich der Anfang und das Ziel der Wissenschaft ist. In diesem wallenden und lebendigen Ganzen spielt Eins in das Andere, wie Farbe, die Zeit in die Natur, der Raum in die Geschichte, und Alles, was der Verstand fixirt, ist ohne Bestand, und Nichts wird in seiner Besonderheit zugleich und in seiner Absolutheit klar erkannt, ehe kraft einer bis zur Totalität durchgeführten Construction das Alles in Allem wirklich begriffen und jenes fast göttliche Chaos in seiner Einheit und zugleich in seiner Verwirrung dargestellt ist. Habe ich von dieser wechselseitigen Durchdringung aller Einheiten im Absoluten nicht auf's Klarste geschrieben, so liegt die Ursache großentheils im Gegenstande selbst, dessen labyrinthische und fast undurchdringliche Verwickelungen nur mit Mühe bezeichnet werden können. —

Wir glauben's ihm gern! Nur die Phantasie vermag zu folgen, das Licht des Verstandes geht aus in dieser undurchdringlichen Dunkelkammer, in welcher das Gaukelspiel der absoluten Taschenspielerkünste vor sich geht. Von Einsicht oder gar Ueberzeugung ist keine Rede, denn nicht die Anschauungen der Phantasie, sondern verständiges Denken begründet Ueberzeugung. Poesie des Universums allenfalls ist es, was Schelling bietet, nicht Wissenschaft und Begreifen des Universums.

Mit den beiden Einheiten (fährt Schelling im sechsten Paragraphen fort), welche im Absoluten gleicher Natur mit ihm selbst und unter einander begriffen sind, bildet dasselbe ein dreieiniges Wesen, dessern innern Organismus (— also auch in der absoluten Identität und Indifferenz sind doch wieder innere Unterschiede! —) Alles in's Unendliche wieder darstellt und zur Erkennbarkeit zu bringen strebt, am meisten aber die Philosophie, die im Absoluten selbst ist und darum auch nach seiner Form, der Dreieinheit, gebildet sein muß. Und wenn wir die eine dieser im Absoluten begriffenen Einheiten als die ewige Natur betrachten, so ist die Meinung diese, daß das Prinzip dieser Einheit für die Begriffsbestimmung das herrschende sei und die andere in sich begreife und unterwerfe. Aber in der Natur, als der einen dieser Einheiten, sind wiederum nach dem Typus des Absoluten drei Einheiten zu betrachten, nämlich die erste, welche durch absolute Aufnahme des Allgemeinen in's Besondere; die andere, welche durch absolute Aufnahme des Besondern in's Allgemeine; und die dritte, welche durch absolute Gleichsetzung dieser beiden ersten Einheiten gesetzt ist. Diese drei Einheiten, welche in der ewigen Natur als ebensoviele Ebenbilder von ihr selbst enthalten sind, sind in derselben wieder gemeinschaftlich im Besondern ausgedrückt. Die Ureinheit, in welcher diese drei Einheiten enthalten sind, ist als die ewige Natur auch die ewige Materie, welche alle Formen oder Potenzen der Einheit ebenso in sich enthält, wie die absolute Einheit alle Formen, nämlich so, daß in jeder für sich Einheit und Vielheit Eins, jede also für sich ein Uni-

versum ist und nur im Nesler sich als die besondere Einheit darstellt. Indem nun von diesen drei Einheiten auch in der Erscheinung die Abbilder sein müssen, ist im Absoluten auch das Prinzip der allgemeinen — Keppler'schen — Gesetze verborgen, nach welchen sich die Materie im Weltbau gestaltet. Nur in der speculativen Erkenntniß dieser Gesetze des allgemeinen Weltbaues (— die nun im siebenten Paragraphen zum Theil mit Hegel's eigenen Worten, wie im „Bruno" wiedergegeben werden —) beweist die Construction der Materie ihre Vollendung. Das Absolute ist die Quelle aller dieser Gesetze. Jedes Ding ruht durch seine Idee im Schooße der Befriedigung, ohne Mangel, ohne Gebrechen, und die Gesetzmäßigkeit der Bewegungen und der Rythmus der Sphären ist nur ein Nachbild und Nachklang der absoluten Seligkeit und Harmonie, in welcher die Ideen leben. —

Die Betrachtungen über die besondere Bildung und die innern Verhältnisse unsers Planetensystems, welche den Inhalt des achten Paragraphen bilden, sind nur Fragmente. Unter Anschluß an Steffens sucht Schelling nachzuweisen, daß unser Sonnensystem in der Reihe der Planeten eine Cohäsionsreihe darstelle, wie sie Steffens unter den einzelnen Metallen gefunden zu haben glaubte. Bemerkungen über Cometen und Monde schließen sich an, wobei die Astronomen mit ihren „verbrauchten Einfältigkeiten" gehörig heruntergemacht werden. Das südliche Amerika ist dem Verfasser der eigentliche Ansatzpunkt zur Sonne, wo auch die Eingebornen zuerst die Sonne anbeteten. Auch die der Erde nicht zugekehrte Seite des Mondes mit ihren Bergen kennt Schelling. Als ein weiteres Fragment von „Betrachtungen" schließt sich endlich im letzten Heft der „Neuen Zeitschrift" der Aufsatz über „die vier edlen Metalle" an, worin Schelling das von Steffens, in seinen Beiträgen zur innern Geschichte der Erde, aufgestellte Gesetz über das Verhältniß von Cohäsion und specifischem Gewicht mit der Ausnahme zu vereinigen sucht, welche Platin, Gold, Silber und Quecksilber darzubieten scheinen. Die Baader'sche Polari-

tät der vier Weltgegenden wird hereingezogen und deren Verhältniß zu den zwei Indifferenzpunkten Eisen und Wasser schematisch dargestellt. Gold, Licht und Südost werden paralleliſirt, desgleichen Farben und Metalle; das Grün wird mit Wasser, das Eisen mit dem Norden, das Gold mit dem Aequator zusammengestellt.

Dies waren die jüngsten Proben Schelling'scher speculativer Physik, Träumereien und Faseleien seiner Phantasie, welche allerlei damals auftauchende neue Ansichten, Hypothesen und Combinationen in größter Eile, ohne nur die allernothdürftigste Bewährung durch Erfahrungsforschung abzuwarten, zusammenraffte und als Gedanken zu Markt brachte, die er längst gefaßt habe. Auch in der „Neuen Zeitschrift für speculative Physik" hatte sich Schelling erschöpft; binnen Jahresfrist schlief die Zeitschrift ein, und auch auf dem schönen Papier des Herrn von Cotta in Stuttgart, in der Gesammtausgabe der Schelling'schen Werke, werden diese unreifen Erzeugnisse Schelling'scher Muße nicht aufhören zu bleiben, was sie sind: spielende Auswüchse einer luxurirenden Einbildungskraft, die sich in das Gebiet der Naturwissenschaften verirrte.

V.

Im Sommersemester 1802 hielt Schelling keine Privatcollegien, sondern nur öffentliche „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums", die er im Jahre 1803 im Druck erscheinen ließ. Es sind ihrer vierzehn im Ganzen, in welchen zwar der eigentliche Gegenstand, das akademische Studium, nur beiläufig abgefertigt, über die einzelnen akademischen Disciplinen jedoch viel Treffendes mit der rhetorischen Leichtigkeit einer frischen, anmuthigen Sprache und wirklicher Formvollendung der Darstellung gesagt wird. Und wie diese Vorlesungen in der That vorgelesen, nicht frei vorgetragen wurden, so geben sie uns ein anschauliches Bild von Schelling's Auftreten auf dem Katheder, von der persönlichen Zuversicht und vornehm nachlässigen Art, womit er

sich in den Nimbus eines Revolutionärs in der Philosophie zu hüllen wußte. Ohne den Versuch einer streng systematischen Form zu machen, worin Schelling niemals glücklich gewesen ist, bewegen sie sich vorwaltend in einem freien Räsonnement, worin er Meister war. Sie sind zugleich die populärste Darstellung seiner Philosophie in ihrer damaligen Gestalt, und enthalten zum ersten Mal wirklich einen gleichmäßig ausgeführten Abriß des ganzen Wissenssystems.

Wir folgen, um den Lesern ein musivisches Bild ihres Inhalts zu geben, dem Faden der einzelnen Vorlesungen selbst.

1.

1. Ueber den absouten Begriff der Wissenschaft. Der besondern Bildung zu einem einzelnen Fache muß die Erkenntniß des organischen Ganzen der Wissenschaften vorangehen. Derjenige, welcher sich einer bestimmten ergiebt, muß die Stelle, die sie in diesem Ganzen einnimmt, und den besondern Geist, der sie beseelt, sowie die Art der Ausbildung kennen lernen, wodurch sie dem harmonischen Bau des Ganzen sich anschließt, die Art also auch, wie er selbst diese Wissenschaft zu nehmen hat, um sie nicht als ein Sclave, sondern als ein Freier und im Geiste des Ganzen zu denken. Vielleicht war diese Forderung nie dringender, als zu der gegenwärtigen Zeit, wo sich Alles in Wissenschaft und Kunst zur Einheit drängt und ein neues Organ der Anschauung allgemeiner und fast für alle Gegenstände sich bildet. Nie kann eine solche Zeit vorbeigehen, ohne die Geburt einer neuen Welt, welche diejenigen, die nicht thätigen Theil an ihr haben, unfehlbar in die Nichtigkeit begräbt. Keiner ist von der Mitwirkung ausgeschlossen, da in jeden Theil, den er sich nimmt, ein Moment des allgemeinen Wiedergebärungsprozesses fällt. Um mit Erfolg einzugreifen, muß er, selber vom Geiste des Ganzen ergriffen, seine Wissenschaft als organisches Glied begreifen. Die Anschauung eines organischen Ganzen der Wissenschaft aber ist nur von der Wissenschaft aller Wissenschaften, der Philosophie, zu erwarten, die an sich schon auf die Totalität der Erkenntniß

gerichtet ist. Dies ist die Idee des an sich selbst unbedingten Wissens, welches schlechthin nur Eines und in welchem auch alles Wissen nur Eines ist, desjenigen Urwissens, welches, nur auf verschiedenen Stufen der erscheinenden idealen Welt sich in Zweige zerspaltend, in den ganzen unermeßlichen Baum der Erkenntniß sich ausbreitet. Ein solches ist nicht ohne die Voraussetzung denkbar, daß das wahre Ideale allein und ohne weitere Vermittelung auch das wahre Reale und außer jenem kein anderes sei. Wir können diese wesentliche Einheit selbst in der Philosophie nicht eigentlich beweisen, sondern eben nur dies, daß ohne sie überhaupt keine Wissenschaft sei und daß in Allem, was nur Anspruch macht, Wissenschaft zu sein, eigentlich diese Identität oder dieses gänzliche Aufgehen des Realen im Idealen beabsichtigt werde. Jene wesentliche Einheit des unbedingt Realen und des unbedingt Idealen ist nur dadurch möglich, daß Dasselbe, welches das eine ist, auch das andere ist. Dies ist aber die Idee des Absoluten, welche die ist: daß die Idee in Ansehung seiner auch das Sein ist, so daß das Absolute auch das Urwissen selbst ist, welches uns selbst als das Wesen aller Dinge und der ewige Begriff von uns selbst eingebildet ist. Alles Wissen und alle Arten des Wissens sind eine Theilnahme an demjenigen Urwissen, dessen Bild das sichtbare Universum und dessen Geburtsstätte das Haupt der ewigen Macht ist. Im Gebiete des Realen herrscht die Endlichkeit, im Gebiete des Idealen die Unendlichkeit. Jenes ist durch Nothwendigkeit das, was es ist; dieses soll es durch Freiheit sein. Der Mensch, das Vernunftwesen, soll das Bild ebenderselben göttlichen Natur, wie sie an sich selbst ist, im Idealen ausdrücken, wie die Natur oder die Endlichkeit zwar das ganze göttliche Wesen, aber nur im Realen, empfängt. Die Natur des Absoluten ist: als das absolut Ideale auch das Reale zu sein. Wissen und Handeln sind im Urwissen Eins und in wahrer Harmonie, was sie nie anders sein können, als durch die gleiche Absolutheit. Es giebt keine wahre Freiheit, als durch absolute Nothwendigkeit, und zwi-

schen jener und dieser ist selbst wieder das Verhältniß, wie zwischen absolutem Wissen und absolutem Handeln.

2. Ueber die wissenschaftliche und sittliche Bestimmung der Academien. Das Wissen an sich ist aber so wenig Sache der Individualität, als das Handeln an sich. Wie die wahre Handlung diejenige ist, die gleichsam im Namen der ganzen Gattung geschehen könnte, so das wahre Wissen dasjenige, worin nicht das Individuum, sondern die Vernunft weiß. Es ist also nothwendig, daß wie das Leben und Dasein, so die Wissenschaft sich von Individuum an Individuum, von Geschlecht zu Geschlecht mittheile. Ueberlieferung ist der Ausdruck ihres ewigen Lebens. Es ist undenkbar, daß der Mensch, wie er jetzt erscheint, durch sich selbst vom Instinct zum Bewußtsein, von der Thierheit zur Vernünftigkeit sich erhoben habe. Es mußte also dem gegenwärtigen Menschengeschlecht ein anderes vorangegangen sein, welches die alte Sage unter dem Bilde der Götter und ersten Wohlthäter des menschlichen Geschlechts verewigt hat. Zu den ursprünglichen Gegenständen des Wissens trat das vergangene Wissen darüber als ein neuer Gegenstand hinzu. Mehr oder weniger in diesem Geiste des historischen Wissens sind unsere Academien errichtet worden. Ueber den Mitteln und Anstalten zum Wissen ist ihnen das Wissen selbst sogut wie verloren gegangen, und es ist eine bloße Folge der Roheit des Wissens, wenn die Academien noch nicht angefangen haben, als Pflanzschulen der Wissenschaft zugleich allgemeine Bildungsanstalten zu sein. Das Reich der Wissenschaften ist eine Aristokratie im edelsten Sinne: die Besten sollen herrschen, und das Vermögen zu Ideen verschafft sich von selbst, ohne besondern Schutz, die oberste und entschiedenste Wirkung. Die Bildung zum vernunftmäßigen Denken ist von selbst auch die einzige zum vernunftmäßigen Handeln. Wer von seiner besondern Wissenschaft aus die vollkommene Durchbildung bis zum absoluten Wissen erhalten hat, ist von selbst in das Reich der Klarheit, der Besonnenheit gehoben. Langsam erzieht die Erfahrung und das Leben, nicht ohne vielen Verlust der Zeit und der Kraft. Dem, der sich der

Wissenschaft weiht, ist es vergönnt, die Erfahrung vorauszunehmen.

3. Ueber die ersten Voraussetzungen des academischen Studiums. Der Begriff des Studirens schließt eine doppelte Seite in sich. Die erste ist die historische, in Ansehung deren das bloße Lernen stattfindet. Aber Lernen ist nur negative Bedingung: wir sollen nur lernen, um selbst zu schaffen. Nur durch das göttliche Vermögen der Production ist man wahrer Mensch. Alles Produciren aber ruht auf einer Begegnung oder Wechseldurchdringung des Allgemeinen und Besondern.

4. Ueber das Studium der reinen Vernunftwissenschaften, der Mathematik und der Philosophie im Allgemeinen. Es ist klar, daß der letzte Grund und die Möglichkeit aller wahrhaft absoluten Erkenntniß darin ruhen muß, daß das Allgemeine zugleich auch das Besondere, und dasselbe, was dem Verstand als bloße Möglichkeit ohne Wirklichkeit, als Wesen ohne Form erscheint, eben dieses auch die Wirklichkeit und die Form sei. Dies ist die Idee aller Ideen und aus diesem Grunde die des Absoluten selbst. Es ist klar, daß das Absolute als Identität in der Erscheinung nur entweder im Realen oder im Idealen sich darstellen könne. Wäre es nun denkbar, daß im Realen oder Idealen selbst wieder nicht das Eine oder das Andere der beiden Entgegengesetzten, sondern die reine Identität beider als solche durchbräche, so wäre damit die Möglichkeit einer absoluten Erkenntniß selbst innerhalb der Erscheinung gegeben. Ein reines Sein nun mit Verneinung aller Thätigkeit ist ohne Zweifel der Raum; eine reine Thätigkeit mit Verneinung alles Seins ist dagegen die Zeit. In der reinen Anschauung des Raums und der Zeit also ist eine wahrhaft objective Anschauung von Möglichkeit und Wirklichkeit als solcher gegeben. Beide aber, Raum und Zeit, sind blos relative Absolute. Da Mathematik, als Analysis und Geometrie, ganz in jenen beiden Anschauungsarten gegründet ist, so muß in jeder dieser Wissenschaften eine Erkenntnißart herrschend sein, die der Form nach absolut ist. Inwiefern die Mathematik

ebenso im Abstracten, wie die Natur im Concreten, der vollkommenste objective Ausdruck der Vernunft selbst ist, insofern müssen alle Naturgesetze, wie sie in reine Vernunftgesetze sich auflösen, ihre entsprechenden Formen auch in der Mathematik finden, so daß Mathematik und Naturwissenschaft nur Eine und dieselbe, von verschiedenen Seiten angesehene Wissenschaft sind. Haben wir nun an der Mathematik blos den formellen Charakter der absoluten Erkenntnißart, so ist die schlechthin und in jeder Beziehung absolute Erkenntnißart die Philosophie, welche das Urwissen unmittelbar und an sich selbst zum Grund und Gegenstand hat und mit diesem ihrem Gegenstande schlechthin identisch ist. Philosophische Construction ist Darstellung in intellectueller Anschauung, ohne welche keine Philosophie ist. Wer sie nicht hat, versteht auch nicht, was von ihr gesagt wird. Sie kann also überhaupt nicht gegeben werden. Eine negative Bedingung ihres Besitzes ist die klare und innige Einsicht der Nichtigkeit aller blos endlichen Erkenntniß. Man kann sie in sich bilden, und im Philosophen muß sie gleichsam zum Charakter werden, zum unwandelbaren Organ, zur Fertigkeit, Alles nur zu sehen, wie es sich in der Idee darstellt. Denn Philosophie ist die Wissenschaft der Ideen oder der ewigen Urbilder der Dinge.

5. Von den gewöhnlichen Einwendungen gegen das Studium der Philosophie. Verderblich in Beziehung auf den Staat ist nur die Richtung in der Wissenschaft, wenn das gemeine Wissen sich zum absoluten oder zur Beurtheilung desselben aufrichten will. Aber der Ideenleerheit, die sich Aufklärung zu nennen unterfteht, ist die Philosophie am meisten entgegengesetzt. Untergrabend in Beziehung auf den Staat ist die blos auf das Nützliche gehende Richtung in der Wissenschaft; denn sie muß die Auflösung alles dessen herbeiführen, was auf Ideen gegründet ist. Der natürliche Wahlspruch der Philosophie ist das Wort: odi profanum vulgus et arceo. Die scheinbaren Veränderungen der Philosophie, der Wechsel der Systeme existiren nur für die Unwissenden. Sie gehen jene entweder überhaupt nicht an, oder

sie sind Metamorphosen ihrer Form, während ihr Wesen unwandelbar dasselbe ist seit dem Ersten, der es ausgesprochen hat. Finden noch Umgestaltungen in der Philosophie statt, so beweist dies, daß sie ihre letzte Form und absolute Gestalt noch nicht gefunden hat.

6. Ueber das Studium der Philosophie insbesondere. Was von der Philosophie nicht eigentlich gelernt, aber doch durch Unterricht geübt werden kann, ist die Kunstseite derselben oder das, was man allgemein Dialektik nennen kann. Ohne dialektische Kunst ist keine wissenschaftliche Philosophie. Auf dem Verhältniß der Speculation zur Reflexion beruht alle Dialektik. Aber auch die Dialektik hat eine Seite, von welcher sie nicht gelernt werden kann, die Poesie in der Philosophie, und insofern beruht sie auf dem productiven Vermögen. Vom innern Wesen des Absoluten, welches die ewige Ineinsbildung des Allgemeinen und Besondern selbst ist, ist in der erscheinenden Welt ein Ausfluß in der Vernunft und der Einbildungskraft, die beide ein und dasselbige sind, nur jene im Idealen, diese im Realen. Der Verstand, den die Unphilosophie den gesunden nennt, da er nur der gemeine ist, erzeugt die Ungeheuer einer rohen dogmatischen Philosophie, die mit dem Bedingten das Unbedingte zu ermessen, das Endliche zum Unendlichen auszudehnen sucht. Der bloße Zweifel an der gemeinen und endlichen Ansicht der Dinge ist ebensowenig Philosophie, als diejenige, welche die Erfahrung als einzige oder Hauptquelle realer Erkenntniß ausgiebt. Der Zweifel muß zum kategorischen Wissen der Nichtigkeit der endlichen Erkenntnißart kommen, und dieses negative Wissen muß der positiven Anschauung der Absolutheit gleich werden, wenn es sich auch nur zum ächten Skepticismus erheben soll. Ganz zu den empirischen Versuchen in der Philosophie gehört auch, was man insgemein Logik nennt. Sie ist eine ganz empirische Doctrin, welche die Gesetze des gemeinen Verstandes als absolute aufstellt. Auch die sogenannte Kritik der reinen Vernunft kennt die Logik nur in der Unterordnung unter den Verstand. Wäre keine andere Erkenntniß des Absoluten, als die durch Ver-

nunftschlüsse, und keine andere Vernunft, als die in der Form des Verstandes; so müßten wir allerdings auf alle unmittelbare und kategorische Erkenntniß des Unbedingten und Uebersinnlichen verzichten, wie Kant lehrt. Die sogenannte Psychologie beruht auf der angenommenen Entgegensetzung der Seele und des Leibes; alle wahre Wissenschaft des Menschen kann nur in der wesentlichen und absoluten Einheit der Seele und des Leibes, d. h. in der Idee des Menschen, also nicht in dem wirklichen und empirischen Menschen, der von dieser nur eine relative Erscheinung ist, gesucht werden. Eigentlich müßte von der Psychologie bei der Physik die Rede sein; zwischen Physik und Psychologie ist kein realer Gegensatz denkbar. Eine blos empirische, auf Thatsachen beruhende, ebensowie eine blos analytische und formale Philosophie kann überhaupt nicht zum Wissen bilden. Durch die sogenannte kritische Philosophie ist die gänzliche Verneinung der Realität des Absoluten ausgesprochen worden, und der Idealismus der Wissenschaftslehre hat diese Richtung der Philosophie vollendet, indem er das Unendliche oder Absolute im Sinne des Dogmatismus mit der letzten Wurzel von Realität, die es in jenem hatte, aufhob und ihm eine bloße Realität für das Handeln und im Handeln zuerkannte. Eine Philosophie aber, die irgend einen Gegensatz zurückläßt, ist auch nicht zum absoluten Wissen durchgedrungen.

7. Vom Verhältniß der Philosophie zu den positiven Wissenschaften. Der Gegensatz von Wissen und Handeln ist keineswegs im Geist der modernen Cultur überhaupt begründet, sondern ein Product der wohlbekannten Aufklärerei, nach welcher es nur eine praktische, keine theoretische Philosophie giebt. Die Sittlichkeit ist mit der Philosophie Eins, beide sind wesentlich und innerlich gleich. Es ist nur Eine Welt, welche so, wie sie im Absoluten ist, jedes in seiner Art abzubilden strebt, das Wissen als Wissen, das Handeln als Handeln. Die Sittlichkeit wird in der allgemeinen Freiheit objectivirt. In ihren positiven Formen die Sittlichkeit zu offenbaren, wird ein Werk der Philosophie sein. Nur Ideen geben dem Handeln Nachdruck und sittliche

Bedeutung. Eins ist die Philosophie auch mit der Religion, durch die Idee des Absoluten. Was unabhängig von allem objectiven Vermögen erreicht werden kann, ist jene Harmonie mit sich selbst, die zur innern Schönheit wird. Aber diese auch objectiv in Wissenschaft oder Kunst darzustellen, ist eine von jener blos subjectiven Genialität sehr verschiedene Aufgabe. Auch Poesie und Philosophie sind darin gleich, daß zu beiden ein aus sich selbst erzeugtes, ursprünglich ausgebornes Bild der Welt erfordert wird. In der obersten Wissenschaft, die in sich alle Gegensätze aufhebt, ist Alles Eins und ursprünglich verknüpft, Natur und Gott, Wissenschaft und Kunst, Religion und Poesie. Die Philosophie ist unmittelbare ideale, aber nicht zugleich reale Darstellung und Wissenschaft des Urwissens selbst. Real tritt das Urwissen allein in der Gattung hervor, und auch in ihr nur für eine intellectuelle Anschauung, die den unendlichen Fortschritt als Gegenwart erblickt. Das wirkliche Wissen, da es successive Offenbarung des Urwissens ist, hat demnach nothwendig eine historische Seite. Idealität und Realität sind beide im Absoluten auf eine nicht unterschiedene Weise, da in beiden der Form und dem Wesen nach Dasselbige ist. Jede der beiden Einheiten ist in der Absolutheit, was die andere ist; in der Nicht-Absolutheit erscheinen beide als Nicht-Eins und verschieden. Die Form der Natur ist nur ein Moment oder Durchgangspunkt in dem ewigen Act der Einbildung der Identität in die Differenz. Die Naturseite ist also an sich selbst nur die eine Seite aller Dinge. Die Form der andern Einheit wird als Einbildung der Vielheit in die Einheit, der Endlichkeit in die Unendlichkeit unterschieden und ist die Einheit der idealen oder geistigen Welt. Rein und für sich betrachtet, ist diese die Einheit, wodurch die Dinge in die Identität als ihr Centrum zurückgehen und im Unendlichen sind. Die Philosophie betrachtet beide Einheiten nur in der Absolutheit und demnach auch nur in ideeller, nicht in reeller Entgegensetzung. Der innere Organismus des Urwissens und der Philosophie muß sich auch im äußern Ganzen der Wissenschaften ausdrücken. Alles Objectivwerden des

Wissens geschieht nur durch Handeln, das sich in einem allgemeinen idealen Producte, dem Staate, ausdrückt, der nach dem Urbilde der Ideenwelt geformt ist. Die Wissenschaften, insofern sie durch oder in Bezug auf den Staat Objectivität erlangen, heißen positive Wissenschaften. Da nun diese nach dem Bilde des innern Typus der Philosophie oder des Urwissens selbst entworfen sind, so beruht der äußere Organismus des Wissens vorzüglich auf drei von einander geschiedenen und doch äußerlich verbundenen Wissenschaften: die Theologie stellt den absoluten Indifferenzpunkt objectiv dar; die Wissenschaft der Natur repräsentirt die reelle Seite des Urwissens für sich; die Wissenschaft der Geschichte, deren vorzüglichstes Werk die Rechtsverfassung ist, objectivirt die ideelle Seite des Urwissens. Eine besondere objective Existenz der Philosophie, als Facultät, giebt es nicht, da was Alles ist, ebendeswegen nichts Besonders sein kann. Die Philosophie selbst ist es, welche in den drei objectiven Wissenschaften oder Facultäten objectiv wird. Aber sie wird durch keine einzelne derselben in ihrer Totalität objectiv; die wahre Objectivität der Philosophie in ihrer Totalität ist nur die Kunst, und es könnte auf jeden Fall keine philosophische, sondern nur eine Facultät der Künste geben.

8. Ueber die historische Construction des Christenthums. Die höchste Vereinigung des philosophischen und historischen Wissens ist die Theologie. Die historische Beziehung der Theologie gründet sich nicht allein darauf, daß alle Religion in ihrem ersten Dasein schon Ueberlieferung war und daß es keinen Zustand der Barbarei giebt, der nicht aus einer untergegangenen Cultur herstammte; auch nicht allein darauf, daß die besondern Formen des Christenthums, in welchen die Religion unter uns existirt, nur geschichtlich erkannt werden können. Die absolute Beziehung vielmehr ist, daß in dem Christenthume das Universum überhaupt als Geschichte, als moralisches Reich angeschaut wird. In der griechischen Mythologie wurde das Unendliche nur im Endlichen angeschaut und auf diese Weise selbst der Endlichkeit untergeordnet. Das Christenthum dagegen geht auf das Un-

endliche unmittelbar an sich selbst; in dieser Religion wird das Endliche nicht als Symbol des Unendlichen zugleich um seiner selbst willen, sondern nur als Allegorie des Unendlichen und in gänzlicher Unterordnung unter dasselbe gedacht. Da, wo das Unendliche selbst endlich werden kann, kann es auch Vielheit werden, es ist Polytheismus möglich. Da, wo das Unendliche durch das Endliche nur bedeutet wird, bleibt es nothwendig Eins, und es ist kein Polytheismus als ein Zugleichsein göttlicher Gestalten möglich. In der christlichen Religion hat das Göttliche aufgehört, sich in der Natur zu offenbaren, und ist nur in der Geschichte erkennbar; darum ist das Christenthum seinem innersten Geiste nach und im höchsten Sinne historisch. In der idealen Welt, also vornehmlich der Geschichte, legt das Göttliche die Hülle ab, sie ist das laut gewordene Mysterium des göttlichen Reichs. Das Christenthum ist das geoffenbarte Mysterium und seiner Natur nach esoterisch, wie das Heidenthum seiner Natur nach exoterisch. In dem Verhältniß, als die ideelle Welt offenbar wurde, mußte im Christenthum die Natur als Geheimniß zurücktreten. Die höchste Religiosität, die sich im christlichen Mysticismus ausdrückte, hielt das Geheimniß der Natur und das der Menschwerdung Gottes für eins und dasselbe. Drei Perioden der Geschichte müssen wir annehmen, die ich schon anderwärts als die der Natur, des Schicksals und der Vorsehung bezeichnet habe. Diese drei Ideen drücken dieselbe Identität, aber auf verschiedene Weise aus: auch das Schicksal ist Vorsehung, aber im Realen erkannt, sowie die Vorsehung auch Schicksal ist, aber im Idealen angeschaut. Die ewige Nothwendigkeit offenbart sich in der Zeit der Identität mit ihr als Natur, wo der Widerstreit des Unendlichen und Endlichen noch im gemeinschaftlichen Keime des Endlichen verschlossen ruht. So in der schönsten Blüthe der griechischen Religion und Poesie. Mit dem Abfall von ihr offenbart sie sich als Schicksal, indem sie in den wirklichen Widerstreit mit der Freiheit tritt. Dies war das Ende der alten Welt. Die neue Welt beginnt mit einem allgemeinen Sündenfalle, einem Abbrechen des Menschen von der Natur.

Das Bewußtsein über die Hingabe an die Natur hebt die Unschuld auf und fordert unmittelbar die Versöhnung und die freiwillige Unterwerfung. Diese bewußte Versöhnung, die an die Stelle der bewußtlosen Identität mit der Natur und an die Stelle der Entzweiung mit dem Schicksal tritt und auf einer höhern Stufe die Einheit wiederherstellt, ist in der Idee der Vorsehung ausgedrückt. Das Christenthum also leitet in der Geschichte jene Periode der Vorsehung ein, wie die in ihm herrschende Anschauung des Universums, die Anschauung desselben als Geschichte und als einer Welt der Vorsehung ist.

Dies ist die große historische Richtung des Christenthums; ihre Bedingung ist wiederum die höhere christliche Ansicht der Geschichte, welche die Geschichte weder als eine Reihe zufälliger Begebenheiten, noch als blos empirische Nothwendigkeit begreift. Auch die Geschichte kommt aus einer ewigen Einheit und hat ihre Wurzel ebenso im Absoluten, wie die Natur oder irgend ein anderer Gegenstand des Wissens. Die Zufälligkeit der Begebenheiten und Handlungen findet der gemeine Verstand vorzüglich durch die Zufälligkeit der Individuen begründet. War aber die Handlung nothwendig, so war es auch das Individuum. Die empirischen Ursachen sind nur die Werkzeuge einer ewigen Ordnung der Dinge. Die historische Construction des Christenthums gründet sich auf den Gegensatz der alten und der neuern Welt. Die alte Welt ist die Naturseite der Geschichte. Der Schluß der alten Zeit und die Grenze einer neuen, deren herrschendes Prinzip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, daß das Unendliche in das Endliche kam, um es in seiner eigenen Person Gott zu opfern und dadurch Gott zu versöhnen. Die erste Idee des Christenthums ist daher nothwendig der menschgewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt, als Grenze der beiden Welten. Er selbst geht zurück in's Unsichtbare und verheißt statt seiner den Geist, das ideale Prinzip, welches das Endliche zum Unendlichen zurückführt und als solches das Prinzip der neuen Welt ist. Die Vollendung der ganzen christlichen Ansicht des

Universums und der Geschichte desselben liegt in der Idee der Dreieinigkeit, welche ebendeswegen in ihm schlechthin nothwendig ist. Der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborne Sohn Gottes ist das Endliche selbst, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit unterworfener Gott erscheint, der im Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet. An diese erste Idee knüpfen sich alle Bestimmungen des Christenthums. Keine Idee kann auf zeitliche Weise entstehen; es ist das Absolute, d. h. es ist Gott selbst, der sie offenbart, und darum der Begriff der Offenbarung ein schlechthin nothwendiger im Christenthum, welches auf Anschauung des Unendlichen im Endlichen gerichtet ist. Das ursprüngliche Symbol aller Anschauung Gottes ist im Christenthum die Geschichte. Aber diese ist endlos, unermeßlich; sie muß also durch eine zugleich unendliche und doch begrenzte Erscheinung repräsentirt werden, die selbst nicht wieder real ist, wie der Staat, sondern ideal, und die Einheit Aller im Geiste bei der Getrenntheit im Einzelnen als unmittelbare Gegenwart darstellt. Diese symbolische Anschauung ist die Kirche, als lebendiges Kunstwerk. Dieselbe symbolische Handlung aber, welche die Einheit des Unendlichen und Endlichen äußerlich ausdrückt, ist als innerlich mystisch und Mysticismus überhaupt eine subjective Symbolik. Die Bedeutung der kirchlichen Handlungen und Gebräuche kann blos mystisch gefaßt, nicht für objectiv symbolisch gehalten werden.

9. Ueber das Studium der Theologie. Seinem Ursprunge nach ist das Christenthum aus der Geschichte und Bildung der Zeit seines Entstehens natürlich und als eine blos einzelne Erscheinung des allgemeinen Geistes der Zeit erklärbar. Das Christenthum war nur das Erste, wodurch derselbe ausgesprochen wurde. Das römische Reich war Jahrhunderte zuvor reif zum Christenthum, ehe Konstantin das Kreuz zum Panier der neuen Weltherrschaft wählte. Die vollste Befriedigung durch das Aeußere führte die Sehn-

sucht nach dem Innern und Unsichtbaren herbei, ein zerfallendes Reich, dessen Macht blos zeitlich war, der verlorne Muth zum Objectiven, das Unglück der Zeit mußten die allgemeine Empfänglichkeit für eine Religion schaffen, die den Menschen an das Ideale zurückwies, Verläugnung lehrte und zum Glück machte. Christus als der Einzelne ist eine völlig begreifliche Person, und es war eine absolute Nothwendigkeit, ihn als symbolische Person und in höherer Bedeutung zu fassen. Die Menschwerdung Gottes ist eine Menschwerdung von Ewigkeit; der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel und insofern auch wieder der Anfang derselben, denn von ihm aus sollte sie sich dadurch fortsetzen, daß alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären.

Das Christenthum hat schon vor und außer demselben im Intellectualsysteme der indischen Religion, als dem ältesten Idealismus, existirt; auch in der griechischen Bildung regten sich Ahnungen desselben, vornehmlich in Platon, der in einer ganz fremden und entfernten Welt eine Prophezeihung des Christenthums ist. Die historische Construction des Christenthums kann wegen dieser Universalität seiner Idee nicht ohne die religiöse Construction der ganzen Geschichte gedacht werden. Eine solche Construction ist schon an sich selbst nur der höheren Erkenntnißart möglich, welche sich über die empirische Verkettung der Dinge erhebt; sie ist also nicht ohne Philosophie, welche das wahre Organ der Theologie als Wissenschaft ist, worin die höchsten Ideen vom göttlichen Wesen, von der Natur als dem Werkzeug und der Geschichte als der Offenbarung Gottes objectiv werden. Die ersten Bücher der Geschichte und Lehre des Christenthums sind selbst nichts, als auch eine besondere und noch dazu unvollkommene Erscheinung desselben. Seine Idee ist nicht in diesen Büchern zu suchen, deren Werth erst nach dem Maaß bestimmt werden muß, in welchem sie jene ausdrücken und ihr angemessen sind. Schon in dem Geiste des Heidenbekehrers Paulus ist das Christenthum etwas Anderes geworden, als es im Geiste des ersten Stifters war. Und man kann sich des Gedankens

nicht erwehren, welch ein Hinderniß der Vollendung die sogenannten biblischen Bücher für dasselbe gewesen sind, die an ächt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen andern der frühern und spätern Zeit, vornehmlich der indischen, auch nur von ferne aushalten. Darum möchte wohl der Gedanke der Hierarchie, dem Volke diese Bücher zu entziehen, den tiefern Grund haben, daß das Christenthum als lebendige Religion, nicht als eine Vergangenheit, sondern als eine ewige Gegenwart fortdaure. Eigentlich waren es diese Bücher, welche als Urkunden, deren nur die Geschichtsforschung, nicht der Glaube bedarf, beständig von Neuem das empirische Christenthum an die Stelle der Idee gesetzt haben, welche durch die ganze Geschichte der neuen Welt im Vergleich mit der alten lauter, als durch jene Bücher verkündigt wird, in denen sie noch sehr unentwickelt liegt. Der Geist der neuen Zeit geht mit sichtbarer Consequenz auf Vernichtung aller blos endlichen Formen, und es ist Religion, ihn auch hierin zu erkennen. Der Protestantismus war auch zur Zeit seines Ursprungs eine neue Zurückführung des Geistes zum Unsinnlichen, obgleich dieses blos negative Bestreben, außerdem daß es die Stetigkeit in der Entwickelung des Christenthums aufhob, eine positive Vereinigung und nie eine äußere symbolische Erscheinung derselben als Kirche schaffen konnte. An die Stelle der lebendigen Auctorität trat die andere todte in ausgestorbenen Sprachen geschriebener Bücher, und da diese ihrer Natur nach nicht bindend sein konnte, eine viel unwürdigere Sklaverei, die Abhängigkeit von Symbolen, die ein blos menschliches Ansehen für sich hatten. Mit Hülfe einer sogenannten gesunden Exegese, einer aufklärenden Psychologie und schlaffen Moral, haben vornehmlich deutsche Gelehrte alles Speculative und selbst das subjectiv Symbolische (Mystische) aus dem Christenthum entfernt. Dazu gesellte sich das psychologische Bestreben, viele Erzählungen, die offenbar jüdische Fabeln sind, aus psychologischen Täuschungen begreiflich zu machen. Zuletzt sollte auch noch der Volksunterricht rein moralisch, ohne alle Ideen sein. Aber die Moral ist nicht das Auszeichnende des Christen-

thums. Die Göttlichkeit desselben kann schlechterdings nur auf eine unmittelbare Weise und im Zusammenhange mit der absoluten Ansicht der Geschichte erkannt werden. Das Wesentliche im Studium der Theologie ist die Verbindung der speculativen und historischen Construction des Christenthums und seiner vornehmsten Lehren. An der Stelle des Exoterischen und Buchstäblichen des Christenthums muß das Esoterische und Geistige treten. Der ewig lebendige Geist aller Bildung und Erschaffung wird dasselbe in neue und dauerndere Formen kleiden, da es dem Geiste der neuen Welt am Stoffe nicht fehlt, das Unendliche in ewig neuen Formen zu gebären. Die nicht auf die Vergangenheit eingeschränkten, sondern auf eine ungemessene Zeit sich erstreckenden Bestimmungen des Christenthums lassen sich deutlich genug in der Poesie und Philosophie erkennen. Jene fordert die Religion als die oberste, ja einzige Möglichkeit auch der poetischen Versöhnung; diese dagegen, die Philosophie, hat mit dem wahrhaft speculativen Standpunkt auch den der Religion wieder errungen, den Empirismus und Naturalismus aufgehoben und die Wiedergeburt des esoterischen Christenthums, wie die Verkündigung des absoluten Evangeliums in sich vorbereitet.

10. Ueber das Studium der Historie und der Jurisprudenz. Die Geschichte ist die höhere Potenz der Natur insofern, als sie im Idealen ausdrückt, was diese im Realen. Dem Wesen nach ist ebendarum Dasselbige in beiden, nur verändert durch die Bestimmung oder Potenz, unter der es gesetzt ist. Es ist Ein Universum, welches die zwiefache Form der abgebildeten Welt jede für sich und in ihrer Art ausdrückt. Die vollendete Welt der Geschichte wäre demnach selbst eine ideale Natur, der Staat, als der äußere Organismus einer in der Freiheit selbst errichteten Harmonie der Nothwendigkeit und der Freiheit. Dem religiösen Standpunkt, in welchem die ganze Geschichte als Werk der Vorsehung begriffen wird und welcher darum vom philosophischen nicht wesentlich verschieden sein kann, steht die empirische Auffassung der Geschichte gegenüber, einerseits als

reine Aufnahme und Ausmittelung des Geschehenen, andererseits als verstandesgesetzmäßige Anordnung der Begebenheiten nach einem durch das Subject entworfenen pragmatischen Zwecke. Der dritte und absolute Standpunkt der Historie ist der Standpunkt der historischen Kunst, welcher auf einer Verknüpfung des Gegebenen und Wirklichen mit dem Idealen beruht. Die empirischen Ursachen werden als Werkzeug und Mittel der Erscheinung einer höheren nothwendigen Ordnung der Dinge begriffen. Gegenstand der Historie im engern Sinne ist die Bildung eines objectiven Organismus der Freiheit oder des Staats. Im Realen ausgedrückt, ist der Staat dieselbe Harmonie der Nothwendigkeit, wie sie im Idealen die Kirche darstellt. Der Staat, in seiner Entgegensetzung gegen die Kirche, ist selbst wieder die Naturseite des Ganzen, worin beide Eins sind. Eine ächte, aus Ideen geführte Construction des Staates hat bis jetzt allein Platon's Republik versucht. Die wahre Construction ist nicht Construction des Staates als solchen, sondern des absoluten Organismus in der Form des Staates. Diesen construiren heißt also nicht, ihn als Bedingung der Möglichkeit von irgend etwas Aeußerem fassen. Und übrigens, wenn er nur vorerst als das unmittelbare und sichtbare Bild des absoluten Lebens dargestellt ist, so wird er auch von selbst alle Zwecke erfüllen.

11. Ueber die Naturwissenschaft im Allgemeinen. Die Natur, absolut gefaßt, ist das Universum ohne Gegensatz. In diesem sind zwei Seiten unterschieden: die eine, in welcher die Ideen auf reale, und die andere, in welcher sie auf ideale Weise geboren oder absolut producirt werden. Um die Natur als die allgemeine Geburt der Ideen zu fassen, müssen wir auf den Ursprung und die Bedeutung von diesen selbst zurückgehen. Der Ursprung der Ideen liegt in dem ewigen Gesetze der Absolutheit, sich selbst Object zu werden. Denn kraft dieses Gesetzes ist das Produciren Gottes eine Einbildung der ganzen Allgemeinheit und Wesenheit in besondere Formen, wodurch diese als besondere doch zugleich Universa und das sind, was die Phi-

losophen Monaden oder Ideen genannt haben. Die Ideen sind die einzigen Mittler, wodurch die besondern Dinge in Gott sein können. Und nach diesem Gesetze sind soviel Universa, als besondere Dinge, und doch wegen der Gleichheit des Wesens in Allen nur Ein Universum. Die Ideen sind die ersten Organismen der göttlichen Selbstanschauung, die eben deshalb an allen Eigenschaften seines Wesens und in der besondern Form dennoch an der ungetheilten und absoluten Realität theilnehmen. Kraft dieser Mittheilung sind sie gleich Gott productiv und wirken nach demselben Gesetz und auf die gleiche Weise, indem sie ihre Wesenheit in das Besondere bilden und durch einzelne Dinge erkennbar machen. Die Ideen verhalten sich als die Seelen der Dinge, diese als ihre Leiber; jene sind in dieser Beziehung nothwendig unendlich, diese endlich. Wenn nun das Endliche als solches das ganze Unendliche in sich gebildet trägt, so tritt auch das Wesen des Dings als Seele, als Idee hinzu, und die Realität löst sich wieder in die Idealität auf. Dies geschieht in der Vernunft, welche demnach das Centrum der Natur und des Objectivwerdens der Ideen ist. Wie also das Absolute in dem ewigen Erkenntnißact sich selbst in den Ideen objectiv wird; so wirken diese auf eine ewige Weise in der Natur, welche sinnlich (d. h. vom Standpunkt der einzelnen Dinge) angeschaut, diese auf zeitliche Weise gebiert und indem sie den göttlichen Samen der Ideen empfangen hat, endlos fruchtbar erscheint. Die philosophische Erkenntniß- und Betrachtungsart der Natur betrachtet diese als das Werkzeug der Ideen oder allgemein als die reale Seite des Absoluten und demnach selbst absolut. Das Innere aller Dinge und das, woraus alle lebendigen Erscheinungen quillen, ist die Einheit des Realen und Idealen. Da der Grund aller Thätigkeiten in der Natur Einer ist, der allgegenwärtig ist, so können sich die verschiedenen Thätigkeiten von einander blos der Form nach unterscheiden, keine dieser Formen aber kann wieder aus einer andern begriffen werden, da jede in ihrer Art dasselbe, was die andere ist. Die entgegengesetzte, von Carteſius ausgegangene, rein endliche Be-

trachtungsart der Natur betrachtet dieselbe für sich als getrennt von Idealen und in ihrer Relativität. Sie erhebt sich nicht über die Körperlichkeit und betrachtet diese als etwas, das an sich selbst und ein rein Endliches ist. Sie hebt an und für sich schon alle organische Ansicht auf und setzt an die Stelle derselben die einfache Reihe des Mechanismus; sowie an die Stelle der Construction die Erklärung, in welcher von den beobachteten Wirkungen auf die Ursache geschlossen wird. Da die mathematischen Formen dabei von blos mechanischem Gebrauche sind, so ist die sogenannte mathematische Naturlehre bis jetzt leerer Formalismus, in welchem von einer wahren Wissenschaft der Natur Nichts anzutreffen ist. Die absolute, in Ideen gegründete Wissenschaft der Natur ist die Bedingung, unter welcher auch die empirische Naturlehre an die Stelle ihres blinden Umherschweifens ein methodisches und auf ein bestimmtes Ziel gerichtetes Verfahren setzen kann. Wissenschaft der Natur ist an sich selbst schon Erhebung über die einzelnen Erscheinungen und Producte zur Idee dessen, worin sie Eins sind und aus dem sie als gemeinschaftlichen Quelle hervorgehen. Es hilft Nichts, das Einzelne zu kennen, wenn man das Ganze nicht weiß; aber eben die Erkenntniß des Punkts, in welchem Einheit und Allheit selbst Eins sind, ist die Philosophie. Darum ist die Naturphilosophie die erste und nothwendige Seite der Philosophie überhaupt. Nicht nur für das Handeln giebt es ein Schicksal: auch dem Wissen steht das Ansich des Universums und der Natur als eine unbedingte Nothwendigkeit vor, und auch das Ringen des Geistes nach der Anschauung der ursprünglichen Natur und des ewigen Innern ihrer Erscheinungen ist ein erhebender Anblick. Aus jenem Kampf mit der Natur kann aber der Geist allein dadurch versöhnt heraustreten, daß sie für ihn zur vollkommenen Indifferenz mit ihm selbst und zum Idealen sich verklärt. An jenem Widerstreit, der aus unbefriedigter Begier nach Erkenntniß der Dinge entspringt, hat der Dichter (— Göthe —) seine Erfindungen in dem eigenthümlichen Gedichte der Deutschen (— Faust —) ge-

knüpft und einen frischen Quell der Begeisterung geöffnet, der allein zureichend war, die Wissenschaft zu dieser Zeit zu verjüngen und den Hauch eines neuen Lebens über sie zu vertreiben. Wer in das Heiligthum der Natur eindringen will, nähre sich mit diesen Tönen einer höhern Welt und sauge in früher Jugend die Kraft in sich, die wie in dichten Lichtstrahlen von diesem Gedicht ausgeht und das Innerste der Welt bewegt.

12. 13. Ueber das Studium der Physik und und Chemie; der Medicin und der organischen Naturlehre überhaupt. Den besondern Erscheinungen und Formen, welche durch Erfahrung allein bekannt werden, geht nothwendig das vorher, wovon sie es sind, die Materie oder Substanz. Die Empirie kennt diese nur als Körper, d. h. als Materie mit veränderlicher Form; es fehlt ihr also die Erkenntniß der ersten Einheit, aus der Alles in der Natur hervorgeht und in die Alles zurückkehrt. Um zum Wesen der Materie zu gelangen, muß durchaus jeder besondern Art derselben entfernt werden, da sie an sich nur den gemeinschaftliche Keim dieser verschiedenen Formen ist. Absolut betrachtet ist sie der Act der ewigen Selbstanschauung des Absoluten, sofern dieses in jenem sich objectiv und real macht. Sowohl dieses Ansich der Materie, als wie die besondern Dinge mit den Bestimmungen der Erscheinung aus ihm hervorgehen, zu zeigen, beides kann allein Sache der Philosophie sein. Die Materie, obgleich der Erscheinung nach Leib des Universums, differenziirt sich in sich selbst wieder zu Seele und Leib. Der Leib der Materie sind die einzelnen körperlichen Dinge, in welchen die Einheit ganz in die Vielheit und Ausdehnung verloren ist und die deswegen als unorganisch erscheinen. Wie die körperlichen Dinge der Leib der Materie sind, so ist die ihr eingebildete Seele das Licht. Die Erkenntniß des Lichts ist der Erkenntniß der Materie gleich, ja mit ihr eins, da beide nur im Gegensatze gegen einander, als die subjective und objective Seite, wahrhaft begriffen werden können. Der Keim der Erde wird nur durch das Licht entfaltet, denn die Materie muß Form

werden, und in die Besonderheit übergehen, damit das Licht als Wesen und Allgemeines eintreten kann. Im Organismus ist die Materie, welche auf der tieferen Stufe dem Licht entgegengesetzt und als Substanz erschien, dem Lichte verbunden und wird ganz Form. Dieses Prinzip der Formwerdung der Materie bestimmt nicht allein die Erkenntniß des Wesens, sondern auch der einzelnen Functionen des Organismus, deren Typus mit dem allgemeinen Typus der lebendigen Bewegungen, die in der unorganischen Natur schon durch Magnetismus, Electricität und chemischen Prozeß ausgedrückt sind, derselbe sein muß, nur daß die Formen mit der Materie eins sind und ganz in sie übergehen. Die Medicin muß allgemeine Wissenschaft der organischen Natur werden. Aus den höchsten Gegensätzen der Möglichkeit und Wirklichkeit im Organismus und der Störung beider kann die Construction der Krankheit in der größten Allgemeinheit geführt werden. Dieselben Gesetze, welche die Metamorphosen der Krankheit bestimmen, bestimmen auch die allgemeinen und bleibenden Verwandlungen, welche die Natur in der Production der verschiedenen Gattungen übt. Denn auch diese beruhen einzig auf der steten Wiederholung eines und desselben Grundtypus mit beständig veränderten Verhältnissen.

14. Ueber die Wissenschaft der Kunst. Obgleich ganz absolut vollkommene Ineinsbildung des Realen und Idealen, verhält sich doch die Kunst selbst wieder zur Philosophie wie Reales zum Idealen. In dieser löst der letzte Gegensatz des Wissens sich in die reine Idealität auf, und nichtsdestoweniger bleibt auch sie im Gegensatz gegen die Kunst immer nur ideal. Beide begegnen sich also auf dem letzten Gipfel und sind sich kraft der gemeinschaftlichen Absolutheit Vorbild und Gegenbild. Außer der Philosophie und anders als durch Philosophie kann von der Kunst nichts auf absolute Weise gewußt werden. Darum bleibt die Philosophie, der innern Identität mit der Kunst ungeachtet, doch immer und nothwendig Wissenschaft, d. h. ideal, die Kunst nothwendig Kunst, d. h. real. Die Formen der Kunst sind immer und die Formen der Dinge an sich und wie sie in den Urbildern

sind. Philosophie der Kunst ist Darstellung der absoluten Welt in der Form der Kunst. Philosophie der Kunst ist nothwendiges Ziel des Philosophen, der in dieser das innere Wesen seiner Wissenschaft wie in einem magischen und symbolischen Spiegel schaut. Der innige Bund aber, welcher die Kunst und Religion vereint, und die gänzliche Unmöglichkeit, die Religion zu einer wahrhaft objectiven Erscheinung anders als durch die Kunst zu bringen, machen deren wissenschaftliche Erkenntniß dem ächt Religiösen auch schon in dieser Beziehung zur Nothwendigkeit. —

2.

Dies ist in der Hauptsache der Inhalt der Schelling'schen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums". Einiges aus diesem übersichtlichen Bilde vom Ganzen seines Systems, was sich nur als zusammentreffende Wiederholung seiner uns bereits bekannten Ansichten zu erkennen giebt, fällt unter den kritischen Gesichtspunkt, von dem aus wir dieselben bereits begleitet haben. Das Wenige, was uns diese Vorlesungen Neues bieten, macht schließlich einen prüfenden Rückblick nothwendig.

Dieses Neue ist die historische Construction des Christenthums in der achten, und deren Anwendung auf die speculative Begründung der Theologie in der neunten Vorlesung. Zwei Jahre früher, in Schelling's transscendentalem Idealismus, ist von der Bedeutung des Christenthums in der philosophischen Construction der Geschichte noch keine Rede. Erst in seinem geistigen und wissenschaftlichen Wechselaustausch mit Hegel wurde auch in Schelling der Sinn und die Richtung auf das Historische und Positive in der Religion, welches in Hegel's vorbereitendem Bildungsgange ein so bedeutsames Moment ausmacht, angeregt und zur Geltung gebracht. Die ersten Spuren dieser Seite des Hegel'schen Einflusses auf Schelling's Arbeiten waren uns in der Abhandlung „über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt" begegnet. In den „Vorlesungen" treten uns diese in die Schelling'sche Geistes-

richtung neu aufgenommenen Elemente weiter ausgeführt und in das Ganze seiner Weltanschauung verwebt entgegen, als eine Paraphrase der in jener Abhandlung nur skizzirten Gedanken. Gerade damals, im Jahre 1802, hatte auch Hegel seinem ursprünglichen Systeme, dessen beide erste Theile er in Frankfurt ausgearbeitet hatte, im Systeme der Sittlichkeit, als drittem Theile, einen Abschluß gegeben, worin er auch der unter den historischen Gesichtspunkt gestellten Religion eine Stelle gab.

Eine historisch-speculative Anschauung vom Christenthum war es, die sich Hegel seit seiner Studienzeit aus der Vereinigung historischer, theologischer und philosophischer Studien errungen hatte. In dem romantisch-revolutionären Geiste Schelling's den Sinn für das Historische und Positive geweckt zu haben, ist entschieden Hegel's Verdienst. Auf den historischen Gesichtspunkt des Christenthums dringt nun auch Schelling mit allem Nachdruck. Aber was Hegel's verständiger Sinn in die Klarheit des Begriffs zu fassen rang, durchwob Schelling's Phantasie mit romantischen Perspectiven. Damit schon in ihrem ersten Dasein alle Religion Ueberlieferung sein konnte, nimmt er einen Unterricht höherer Naturen am Eingang der Menschengeschichte an und giebt ihr dadurch von vornherein einen romantischen Hintergrund. Dadurch gewinnt er eine „höhere christliche Ansicht der Geschichte", eine „religiöse Construction derselben" und macht zuerst die Forderung einer „christlichen Philosophie" zum Stichwort. Der Begriff der Offenbarung, den Schelling als Verkündiger des Fichte'schen Idealismus aus der Wissenschaft verbannt und nur als Vehikel der Darstellung auf den Volksunterricht beschränkt wissen wollte, wird jetzt als ein schlechthin nothwendiger im Christenthum wiedereingesetzt, und auch die Kirche tritt als symbolische Anschauung, als lebendiges Kunstwerk wieder in ihr Recht ein. Daß das Christenthum als lebendige Entwickelung gefaßt und die Bibel nur als erste und unvollkommenste Stufe dieser Entwickelung gefaßt wurde, während die Wiedergeburt des Christenthums zum absoluten Evangelium sich vorbereite,

diese Anschauungen Lessing's kamen als fruchtbare Fermente zu Hülfe, um den Schlegel'schen Gegensatz von exoterischer und esoterischer Religion in den Mittelpunkt der ganzen historischen Construction des Christenthums zu stellen.

Was Schelling über die Sittlichkeit und die Nothwendigkeit positiver Formen derselben, sowie über den Begriff und die Construction des Staates sagt, sind nur matte Nachklänge und verworrene Wiederholungen von Gedanken, die Hegel gründlicher im kritischen Journal in seiner Abhandlung über das Naturrecht entwickelt hatte. Die neue Ideenlehre, die Schelling seiner Identitätsphilosophie als ein fremdes platonisch-hegel'sches Reis schon im „Bruno" aufgepfropft hatte, wird in der elften Vorlesung einfach wiederholt, ohne daß sich Schelling ihrer Differenz mit seinen frühern Lehren im Geringsten bewußt geworden wäre und ohne daß man damit die geringste wirkliche Einsicht darüber bekäme, wie die Ideen und die Idealität überhaupt zu realem Dasein kommen. Die platonische Vorstellung vom „göttlichen Samen" der Ideen reicht begreiflicher Weise dazu, wenigstens für den gründlichen Denker, nicht aus, welcher sich zur Schelling'schen Identificirung von Vernunft und Einbildungskraft nicht zu bekehren vermag. Nur ungelöste Probleme, Fragen und Zweifel bleiben übrig, sobald man die Schelling'schen Phrasen über die „Natur als die allgemeine Geburt der Ideen" genauer analysirt.

3.

Im December 1802 schrieb Schelling die Vorrede zur zweiten Auflage seiner „Ideen zu einer Philosophie der Natur". Seit dem Jahre 1797, da diese Schrift zuerst erschienen war, bis zu seinem jetzt im „Bruno" und in den „Vorlesungen" eingenommenen Standpunkt, hatten sich seine naturphilosophischen Anschauungen vielfach modificirt und umgestaltet und verändert. Zu einer Umarbeitung des Buches von seinem gegenwärtigen Standpunkt aus nahm sich Schelling nicht die Zeit. Eine solche hätte nothwendig auch den Schein zerstören müssen in den sich Schelling vor dem Publikum zu hüllen liebte, als

hätten sich seine Ansichten grundwesentlich nicht verändert. Er begnügt sich damit, sowohl zur Einleitung, als zu den einzelnen Kapiteln der beiden Bücher „Zusätze" zu machen und hält daran fest, daß die erste Auflage bereits die Keime und entfernten, nur durch die untergeordneten Begriffe eines blos relativen Idealismus noch verworrenen, Ahnungen der Naturphilosophie enthalten habe. Um nun den durch fortgesetzte Ausbildung erreichten Stand der Naturphilosophie, wie er bereits in den „Vorlesungen" angedeutet worden, überhaupt darzulegen und einen Inbegriff der jetzigen Ansichten der Naturphilosophie über alle in der vorliegenden Schrift berührten Gegenstände mitzutheilen, sucht er nun zunächst in dem Zusatze zur Einleitung „mehr auf positive Weise" die allgemeine Idee der Philosophie überhaupt und der Naturphilosophie insbesondere darzulegen. Der empirische Idealismus Kant's sei in seiner Ausbildung durch den Kant'schen Nachfolger das Gegenstück zu dem empirischen Realismus der vorkantischen Periode gewesen, nämlich derselbe empirische Realismus, nur in eine idealistisch klingende Sprache übersetzt. Dagegen sei die erste Bedingung zum Eintritt in die Philosophie und die Bedingung aller höheren Wissenschaftlichkeit die Einsicht, daß das absolut Ideale auch das absolut Reale sei und daß außer jenem überhaupt nur sinnlich bedingte, aber keine absolute und unbedingte Realität sei.

Jenes absolut Reale (sagt nun Schelling weiter in seiner jetzt „mehr positiven Weise") ist weder etwas Subjectives, noch etwas Objectives, und weder mein, noch irgend eines Menschen Denken, sondern eben absolutes Denken. Wer außer diesem noch etwas anderes Absolutes denkt oder verlangt, dem können wir zu keinem Wissen um das Absolute verhelfen. Das Absolute ist reine Idealität, nur Absolutheit und nichts Anderes, d. h. nur sich selbst gleich, sich selbst Stoff und Form, Subject und Object, gleiches Wesen des Subjectiven und Objectiven. Das Absolute ist ein Produciren, in welchem es auf ewige Weise sich selbst in seiner Ganzheit als lautere Identität zum Realen, zur Form wird und hinwiederum auf gleiche ewige Weise sich

selbst als Form und insofern als Object in das Wesen oder Subject auflöst. Als Stoff oder Wesen wäre das Absolute reine Subjectivität, in sich verschlossen und verhüllt. Indem es sein eigenes Wesen zur Form macht, wird jene ganze Subjectivität in ihrer Absolutheit Objectivität, sowie in der Wideraufnahme und Verwandlung der Form in das Wesen die ganze Objectivität in ihrer Absolutheit Sujectivität wird. Es ist hier kein Vor und kein Nach, kein Herausgehen des Absoluten aus sich selbst oder Uebergehen zum Handeln; sondern das Absolute selbst ist dieses ewige Handeln, da es zu seiner Idee gehört, daß es unmittelbar durch seinen Begriff auch sei, daß sein Wesen ihm auch Form und die Form das Wesen sei. Die reale und ideale Seite sind als differente Einheiten im Absoluten nicht verschieden, und dennoch ist in ihrer Einheit unmittelbar wieder eine Allheit der drei Einheiten, nämlich derjenigen, in welcher das Wesen absolut in Form, der andern, in welcher die Form absolut in das Wesen, und der dritten, in welcher diese beiden Absolutheiten wieder Eine Absolutheit sind. Diese drei Einheiten in ihrer Unterscheidbarkeit und Unterordnung unter Eine Einheit nennen wir Potenzen. Jede der drei Einheiten ist der ganze absolute Erkenntnißact und wird sich selbst als Wesen oder Identität wieder zur Form. Nur inwiefern eine dieser Einheiten, welche Andere unter den Ideen oder Monaden verstanden, (— als ob Platon und Leibnitz nur drei Ideen oder Monaden statuirt hätten! —) sich selbst d. h. ihr Wesen als Form und relative Differenz auffaßt, symbolisirt sie sich selbst durch einzelne wirkliche Dinge. Die Dinge an sich sind also die Ideen in dem ewigen Erkenntnißact, und da die Ideen in dem Absoluten selbst wieder Eine Idee sind, so sind auch alle Dinge wahrhaft und innerlich Ein Wesen, und selbst in der Erscheinung ist alle Verschiedenheit zwischen den einzelnen Dingen doch keine wesentliche oder qualitative, sondern blos eine unwesentliche oder quantitative, welche auf dem Grade der Einbildung des Unendlichen in das Endliche beruht. (Wie kann denn aber von einer Einbildung des Unendlichen in das Endliche die Rede sein, wenn das Endliche

für sich sich selbst gar nichts, sondern an sich das Unendliche selbst ist, nur aus einem andern Gesichtspunkt? Mindestens ist also jenes eine ganz unstatthafte Ausdrucksweise!) Die reale Seite des ewigen Handelns wird offenbar in der Natur, welche an sich oder als ewige Natur eben der in's Objective geborne oder in die Form eingeführte Geist ist, als erscheinende Natur dagegen die sich selbst zum Leibe nehmende und so sich selbst durch sich selbst als besondere Form darstellende ewige Natur ist. Sofern sie als Natur d. h. als diese besondere Einheit erscheint, ist die Natur schon außer dem Absoluten und der bloße Leib oder das Symbol desselben, nicht aber die Natur als der absolute Erkenntnißact selbst; d. h. im Absoluten ist weder die Natur als Natur, noch die ideelle Welt als ideelle Welt, sondern beide sind als Eine Welt. In der erscheinenden Natur verhüllt sich das Absolute in ein Endliches, d. h. in ein Sein, welches sein Symbol ist und als solches ein von dem, was es bedeutet, unabhängiges Leben annimmt, während sie in der ideellen Welt die Hülle gleichsam ablegt. (Also gleichsam, in Wirklichkeit aber nicht? Gerade aber das Wie und Warum dieses Verhüllungsvorganges, dieser absoluten Escamotage und Taschenspielerei möchte man gern begreiflich gemacht sehen!) So ist die Naturphilosophie der bis auf diese Zeit durchgeführteste Versuch einer Darstellung der Lehre von den Ideen und der Identität der Natur mit der Ideenwelt. In Leibnitz hatte sich zuerst diese hohe Ansicht erneuert, der blinden und ideenlosen Art von Naturforschung gegenüber, die sich seit dem Verderb der Philosophie durch Bacon und der Physik durch Newton fortgesetzt hat. Und Spinoza sprach in seinem Hauptsatze, daß die denkende und ausgedehnte Substanz eine und dieselbe Substanz sei, ebendieselbe Identität aus, welche Fichte selbst wieder als eine Besonderheit auf das subjective Bewußtsein zu beschränken, als absolute aber und an sich zum Gegenstand einer unendlichen Aufgabe zu machen schien. Die Philosophie hat die Menschheit endlich in's Schauen, d. h. zur Anschauung der absoluten Identität einzuführen, welche die Menschen zur Religion

auf ewig vereinigt. Der Charakter der ganzen modernen Zeit (— darauf hatte bereits Friedrich Schlegel im Athenäum wiederholt Gewicht gelegt —) ist idealistisch, der herrschende Geist ist das Zurückgehen nach Innen. Die ideelle Welt drängt sich mächtig an's Licht; aber noch wird sie dadurch zurückgehalten, daß die Natur als Mysterium zurückgetreten ist. Die Geheimnisse, welche in jener liegen, können nur in dem ausgesprochenen Mysterium der Natur wahrhaft objectiv werden. Die noch unbekannten Gottheiten, welche die ideelle Welt bereitet, können nicht als solche hervortreten, ehe sie von der Natur Besitz ergreifen können. —

Die besonderen Zusätze zu den einzelnen Kapiteln des ersten und zweiten Buches der „Ideen" enthalten, unter wiederholter ausdrücklicher Hinweisung darauf, nichts weiter, als die Recapitulation der Grundsätze und Ansichten, welche theils schon im „ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" und in der „allgemeinen Deduction des dynamischen Prozesses", theils in dem Gespräch „Bruno" und in den „ferneren Darstellungen" der Neuen Zeitschrift für speculative Physik ausführlicher auseinandergesetzt worden sind, nur daß jetzt von Schelling die Reihenfolge der physiologischen Functionen umgestellt und der Reproduction, als einfacher erster Dimension, die unterste Stelle angewiesen wird. Unsere Einsicht in die Zusammenhänge des Naturlebens wird in keinem Punkte wirklich gefördert; die Erklärung der Erscheinungen, woran uns zunächst Alles liegen muß, wird abgewiesen, und die alten Allgemeinheiten und leeren Tautologien von Einheit des Wesens und der Form, des Unendlichen und Endlichen u. dgl. werden in's Unendliche wiederholt. Diese absolute Langeweile des ewigen Einerlei ist das Geheimniß des Schelling'schen Absolutsystems.

4.

Hatte Schelling im Winter 1802—1803 in den „Zusätzen" zu den „Ideen" seine naturphilosophischen Resultate recapitulirt; so gab ihm der Herausgeber der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung im Frühjahr 1803 ein derbes, aber

wohlverdientes Vademecum auf die Reise nach Würzburg mit. Eine Recension in diesem Journal hatte nämlich im Jahre 1801 gelegentlich einige Seitenhiebe auf Röschlaub und Schelling ausgetheilt. Schelling hatte damals den medicinischen Doctorhut, zur Krönung seiner medicinischen Bestrebungen im Bade Boklet, durch Röschlaub's Vermittelung noch nicht erhalten. Als nun Röschlaub an die Universität Landshut berufen worden war, hielt es Schelling an der Zeit, die Wurst (wie der Volkswitz sagt) nach der Speckseite zu werfen; denn von Landshut sollte das medicinische Diplom kommen. So ließ er im ersten Heft der „Neuen Zeitschrift für speculative Physik" eine romantische Miscelle voll „göttlicher" Grobheit über das „Benehmen des Obscurantismus gegen die Naturphilosophie abdrucken". Rosenkranz findet, daß in dieser Miscelle eine gewisse Originalität der souveränen Verachtung dem Style Schelling's einen gewissen Reiz gebe. Dieser gewisse Reiz besteht nämlich in Schimpfreden über die Menschenklasse, zu welcher jener Recensent gehöre, und über ihre angeborne Bestialität. Schelling nennt sie Gesindel und eingefleischte, geschworne Barbaren und den Recensenten selbst einen grund- und bodenlos unwissenden Menschen, und versichert, wie es keine Region gebe, in die sich diese Gemeinheit nicht versteige, so gebe es auch keine gute Lebensart gegen Pöbel. Ein Jährlein früher hatte Schelling den Physiker Ritter in Jena noch rühmend erwähnt; jetzt spricht er von dessen empirischer Ledernheit, die sich nicht erwehren könne, sich mitunter einen Schelver'schen Schwung zu geben. Schelver aber war Schelling um deswillen fatal, weil derselbe mit Umgehung Schelling'scher Ideen seine naturphilosophischen Constructionen aus der Wissenschaftslehre zu schöpfen liebte, mit deren Grundideen er seine Theorie des Magnetismus in Verbindung setzte.

Von diesen romantisch-genialen Reizen der Schelling'schen Schimpfworte abgesehen, geben wir eine kleine Probe des Styls der Miscelle selbst. Es heißt darin wörtlich, ganz in der Weise des an Kant so viel getadelten Kanzleistyls:

„Es ist unmöglich, daß, indem ein neues Organ der Erkenntniß und Betrachtung der Dinge gebildet wird und eine Lehre entsteht, die ihre Wirkung nach so vielen Seiten erstreckt, da sie die Darstellung der allgemeinen Harmonie des Universums, die Aufhebung aller Widersprüche und Zurückführung der Gegensätze zur Aufgabe hat, die Wirkung dieser Lehre, die in vielen stärker und trefflicher organisirten Köpfen die Früchte einer wahren Begeisterung erzeugt, sich nicht auch auf schwächere Subjecte fortpflanze, die, indem, was an sich wahr und kräftig ist, in ihnen zur Leerheit und in eine hohle, nachgemachte Begeisterung ausartet, dadurch keineswegs die Schwäche der Sache, sondern nur ihre eigene beurkunden." So Schelling in seiner schludrigen Miscelle über das Benehmen des Obscurantismus der Naturphilosophie.

Als nun A. W. Schlegel, damals in Berlin, der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung eine begangene Ehrenschändung aufgebürdet hatte und der Mitherausgeber des Journals, Schütz in Jena, diese Angelegenheit im Jahre 1803 mit Actenstücken kritisch beleuchtete, fügte derselbe einen Anhang „über das Benehmen des Schelling'schen Obscurantismus" bei, worin er ebenso ruhig als bestimmt erklärte: Ein Hauptzug des Schelling'schen Obscurantismus ist, daß er an die ganz willkürlich angenommenen Sätze, wovon sein System ausgeht, eine unendliche Reihe abstracter Formeln knüpft, die alle mit jenen willkürlich angenommenen Prinzipien stehen oder fallen müssen. Anstatt, wenn es ihm um die Begründung seines Systems wirklich zu thun wäre, die ersten Sätze zu befestigen, Einwürfe dagegen dankbar anzunehmen und durch eine einleuchtende Widerlegung derselben seiner Sache wahren Vortheil zu verschaffen, hüllt er sein Räsonnement oft in die Sprache der dunkelsten Scholastiker und glaubt über seine Gegner gesiegt zu haben, wenn er sie mit den pöbelhaftesten Schimpfworten verfolgt. Es ist unbegreiflich, wie ein Mann, ohne entweder seinen Verstand, oder alle Sitten und Sittlichkeit zu verläugnen, von seinen Gegnern so sprechen kann, daß er sie für nichts besser als todte Hunde achtet. Der rasende Ajax sah eine Heerde Ochsen

für seine Gegner an; der transscendentale Schelling sieht seine Gegner für todte Hunde an. Jener schämte sich, als er zu sich selbst kam, der Ausbrüche seiner Wuth. Wann wird die Zeit kommen, wo unser Philosoph sich solcher Paroxysmen schämt? Herr Schelling nennt seine Gegner Barbaren, Pöbel, Klatschpack, Spießbürger; er legt ihnen Stupidität, Gesindelhaftigkeit, ja sogar Bestialität bei. Er ist also offenbar ein Obscurant; denn derjenige Schriftsteller, der seine Gegner, statt mit Beweisen zu streiten, mit den gröbsten Schimpfworten überhäuft, sucht, soviel an ihm ist, die Wahrheit zu verdunkeln. Freilich darf man sich nicht wundern, daß ein Mann, der in speculativen Hirngespinnsten lebt und webt, auch auf historische verfällt. Aber da er sie als Beweise gebraucht, so ist dies wieder ein Beweis, daß es ihm nicht um Aufklärung von Thatsachen, sondern um Verdunkelung der Wahrheit zu thun sei, und dies ist also ein zweiter Beweis seines Obscurantismus. Derjenige Schriftsteller, der mit unverschämter Dreistigkeit Unfacta für Thatsachen ausgiebt, sucht offenbar Leuten Staub in die Augen zu streuen, die schwach genug sind, Dreistigkeit der Behauptung für Einsicht und Kenntniß zu halten. Derjenige Schriftsteller, der sich offenbar Verdrehungen der Worte und des Sinnes der Gegner erlaubt und dann über das, was er durch solche Verdrehungen ihnen aufbürdet, gewaltigen Lärm erhebt, ist ein Obscurant. Auch dies hat sich Schelling zu Schulden kommen lassen. Der Obscurantismus des Herrn Schelling zeigt sich auch in offenbaren Paralogismen, wie man sie kaum einem angehenden Schüler der Logik zutrauen sollte. —

Während die literarische Welt dieses Zeugniß las, das der würdige Schütz dem transscendentalen Identitätsphilosophen gab, ließ dieser seine „Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums", die er für den Sommer 1803 fortzusetzen und zu Ende zu führen angekündigt hatte, in Stuttgart im Druck erscheinen. Mit seinem Gesuch um Besoldung konnte der Heirathscandidat, trotz der Gönnerschaft Göthe's, dem er auch in seinen Schriften gelegentlich seine

Huldigungen dargebracht hatte, bei den sächsischen Regierungen nicht durchdringen. Er speculirte in Stuttgart, wo er sich in diesem Sommer aufhielt, auf eine Berufung nach Würzburg. Die Achtung, die er in den nun gedruckten „Vorlesungen" vor dem historischen und positiven Christenthum bezeigt; die Begründung einer speculativen Theologie, die er darin versucht; die Art, wie er dem Prinzip des Katholicismus einen Vorzug vor dem Protestantismus zu vindiciren verstanden, die coulanten Wendungen, mit denen er sich darin über positive Sittlichkeit und Religion ausgesprochen hatte: das Alles durfte ihm jetzt als ein günstiger Empfehlungsbrief bei der damaligen aufgeklärten Regierung in Baiern zu Statten kommen, nachdem er schon bei Gelegenheit der Versetzung Röschlaub's nach Landshut, in der oben besprochenen Miscelle, vorsorgend des wahrhaft aufgeklärten und die Wissenschaft schützenden Fürsten gedacht hatte, den gute Götter in diesem Zeitalter geschenkt zu haben schienen!

Druck von E. S. Mittler und Sohn in Berlin.

..andern; auf der Galerie macht Gries zu Schellings, bald
..seitdem fast imm. zstn., gemeinschftl. Besprechgen (Gries S. 28)
..schreibt l.l. „Sch. ist einer v. den wenigen M., der
..im gsch. Umgang den vortheilhft. Eindruck[illegible] noch
..erhöht. Er stand ab. im 24. J., sein Streben ist, ich glaub [illegible]
..kraftvoll u. energisch wie sein Geist etc." Sch. hatte
..dort eben den Ruf nach Jena bekom. — Früh war
..t. Octb. kam noch S. hinzu, der s. die früher gemachte
..Bekanntschaft abgelegt. Mit ihm u. Schelling besuchte Gries
..den Lebd 30. Septb. zu. 1. Octb. reist Gries + Schell.
..v. Dresd. ab. der Weg ging ü. Freiberg u. + ist das [illegible]
..bergb. In Freiberg besuchen sie d. Gruben, besahen Labo-
ratorien u. chem. Apparate (Gries 30) dann al [illegible] ü. Al-
tenburg ü. Gera nach Jena, wo sie 5. Octb. ankamen
[illegible] üb. Steffens ibid. S. 31.
..Septbr 1800 ist Schell. in Bamberg, wo [illegible] seinen
..rau Gries S. 47. Bamberg etc., bildete dort [illegible] den
..[illegible] einen Msp. für die Medicin wie ab Jena für die [illegible]
..[illegible]", ab „hatte seinen Ruf bewirkt den beiden Stützen,
..des brown'schen Systems, Marcus u. Röschlaub, zu
..danken." — Am 1. Octb. verliess Gries + Schelling Bamberg
..[illegible] Schelling [illegible] Götter mit, worin [illegible],
..[illegible] die [illegible] Herzog [illegible] u.
..[illegible] Studien (Gries 48.)
Schell. war schon im Mai 1803 + Caroline Schleg.,
..die er bald darauf heirathete, nach Schwab. gezogen,
..wo er eine Reise nach Ital. beabsichtigte, [illegible] be-
..[illegible], d. Professur in Würzburg anzunehmen (Gries
S. 53.) cf. [illegible] 374.
..v. Schelling an Gries bei Gries S. 97, dito (a. J. 1805) S. 10[illegible]
..über Schelling in Würzburg, namentl. üb. seine [illegible]
..d. Würzburger Weibergeschichten [illegible] in Ch. v. Schell. III.

University of Toro
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pock
LOWE-MARTIN CO. LIMI